This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

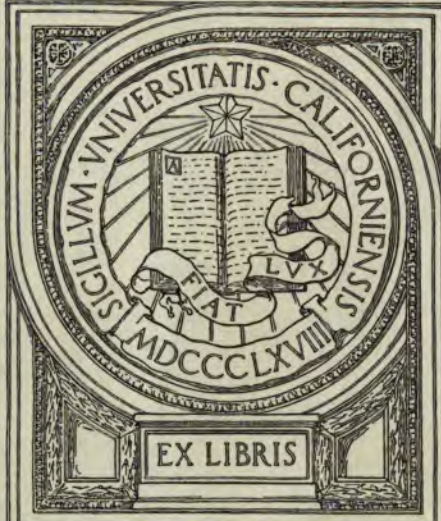
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 43 698

YC 30418

· FROM · THE · LIBRARY · OF ·
· KONRAD · BURDACH ·



37. P.

Willensfreiheit Moral und Strafrecht

■ ■ ■

Von Dr. Julius Petersen,
Reichsgerichtsrat a. D., München

1905
J. F. Lehmanns Verlag
München.

J. F. Lehmanns Verlag in München.

Deutsche Politik

Ernst Hasse.

Erster Band:

Heimatpolitik.

Zweiter Band:

Weltpolitik.

Dritter Band:

Kolonialpolitik.

Soeben ist erschienen: I. Band 1. Heft

Das deutsche Reich als Nationalstaat.

150 Seiten gr. 8°. Preis geheftet Mk. 3.—, gebunden Mk. 4.—.

Das Buch enthält eine eingehende wissenschaftliche Begründung des deutschen Nationalismus und des Nationalismus überhaupt, ist somit ein Werk, das einem tatsächlichen Bedürfnis entspricht, da unsere gesamte Literatur bisher nichts Aehnliches aufzuweisen hatte.

Wie viele Ausdrücke, wie das von Hasse geprägte Wort „Deutsche Weltpolitik", bei dessen erstmaliger Nennung im Reichstag er von fast allen Seiten mit Hohn überschüttet wurde, sind heute selbst bei den damaligen Spöttern allgemein üblich geworden. Wie in diesem Falle, so ging es bei der Flotte, der Polenfrage und vielen anderen Dingen; der Vorsitzende des Alldeutschen Verbandes und mit ihm der Verband war sehr oft der Pfadbahner eines gesunden nationalen Egoismus.

Prof. Hasse ging den Weg, den er als den richtigen erkannt hatte, unbeirrt weiter und nun will er die wissenschaftliche Begründung seiner Anschauungen dem deutschen Volke als bleibendes Vermächtnis hinterlassen.

Möchte das Werk ein akademisches Hilfsmittel werden für alle die, welche an den Universitäten leider so wenig Gelegenheit haben, sich mit den wichtigsten Aufgaben des deutschen Volkes vertraut zu machen, möchte es von allen nationalgesinnten Männern gelesen werden, zur Vertiefung ihres Erkennens, möchte es aber auch von den Gegnern gelesen werden, damit sie sehen, wie unbegründet ihre Angriffe sind und auf welch' solider wissenschaftlicher Grundlage die Forderungen von Prof. Hasse stehen.

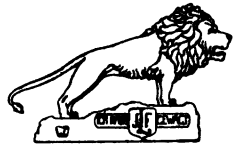
Willensfreiheit

Moral und Strafrecht

von

Dr. Julius Petersen,

Reichsgerichtsrat a. D., München.



J. F. Lehmann's Verlag, München
1905.

BURDACH

BJ 1463
P47

Vorwort.

Ein neues Buch über die Willensfreiheit ist ein gewagtes Unternehmen; angesichts der schier unendlichen Literatur über diesen Gegenstand drängte sich mir denn auch die Frage auf, ob ich wirklich noch etwas neues zu sagen habe. Dass ich mich seit fast dreissig Jahren fortwährend mit dem Gegenstand befasse und für den Determinismus schon damals in einem Vortrage entschieden eingetreten bin, ist keine Rechtfertigung dieses Buches. Aber die durch die fortgesetzte Beschäftigung mit der grossen Streitfrage gewonnene und in neuerer Zeit noch sehr verstärkte Ueberzeugung, dass die allgemeine Anerkennung des auf fast allen Gebieten siegreich fortschreitenden Determinismus nur noch eine Frage der Zeit sei, lässt mich hoffen, zur Herbeiführung dieses Ergebnisses und zur Beseitigung mancher Missverständnisse etwas beitragen zu können.

Ich möchte eine möglichst erschöpfende Darlegung der für und wider den Determinismus sprechenden Gründe geben und weitere Kreise zur Ueberzeugung von dessen Richtigkeit bekehren. Insbesondere möchte ich auch die Ergebnisse der neueren Psychologie und Psychiatrie verwerten und das Verhältnis des Determinismus zur Moral und zum Strafrecht eingehend erörtern.

Das alles soll, soweit es überhaupt möglich ist, in gemeinverständlicher Weise geschehen, weil ich es für wünschenswert halte, dass man sich im Kreise der Gebildeten in weitestem Umfange mit dem Wesen des Determinismus und mit den von seiner Anerkennung zu erwartenden Folgen vertraut mache.

Auf die Mitteilung der in Betracht kommenden Literatur wollte ich nicht verzichten, da sie Denjenigen, die sich eingehender mit den einzelnen Fragen befassen wollen, gute Dienste leisten kann; wer sich über den Stand der dermaligen Streitfrage und den Umfang, in dem der Determinismus schon jetzt Anerkennung gefunden hat, unterrichten will, findet die Literatur angaben, die zum unmittelbaren Verständnis des Textes in keiner Weise erforderlich sind, im Anhange zusammengestellt. Von der ausländischen Literatur konnte nur Weniges mitgeteilt werden.

Julius Petersen.

M343359

Inhalts-Uebersicht.

Seite

I. Einleitung . . . . . 1—18

Der Streit über die Willensfreiheit. Sein Gegenstand und seine Bedeutung. S. 1 u. 2. Verschiedene Bedeutung der Worte Freiheit und Willensfreiheit. Handlungsfreiheit und praktische Freiheit. S. 2—4. Wesen des Determinismus. Das Kausalitätsgesetz und das „Auchanderskönnen". S. 4—6. Die sittliche Freiheit. Die deterministische und die indeterministische Wahlfreiheit. S. 6 u. 7. Unterschied zwischen Determinismus und Fatalismus. S. 8 u. 9. Die verschiedenen Möglichkeiten für das Wollen. S. 9. Die Wirksamkeit der Motive und der Einfluss des Charakters. S. 9—11. Die Persönlichkeit oder das Ich. S. 11 u. 12. Geschichtlicher Ueberblick. S. 12—18. Die griechische Philosophie. S. 12 u. 13. Die Prädestinationslehre (Augustinus, Luther, Calvin usw.). S. 13—15. Thomas von Aquino. S. 15 u. 16. Die neuere Philosophie, besonders die englische Assoziationspsychologie. S. 16. Descartes, Spinoza, Leibniz und Wolff. S. 16 u. 17. Kant, Schelling und Schopenhauer. S. 17. Herbart, Beneke, Lotze usw. S. 17 u. 18. Die Fortschritte des Determinismus. S. 18.

II. Der Charakter . . . . . 19—46

Einfluss der äusseren Verhältnisse, besonders der Umgebung. S. 19 u. 20. Alter und Geschlecht. S. 20—21. Verschiedenheit der geistigen und sittlichen Eigenschaften. S. 21—24. Der Einfluss von Temperament und Charakter. S. 24—31. Die Entstehung des Charakters. Die ursprünglichen Anlagen und die übrigen Einflüsse. S. 31—37. Die auf die Selbstmorde und Verbrechen bezügliche „Moralstatistik". S. 37 bis 42. Das Gesetz vom zureichenden Grunde (Kausalitätsgesetz). Seine Bedeutung und sein Umfang. Mechanische und psychische Kausalität. S. 42—46.

III. Der Determinismus und die Psychologie . . . 47—68

Die ältere und die neuere Psychologie. Leib und Seele. Der psychophysische Parallelismus. S. 47—49. Die Lehre von den „Seelenvermögen". Die Aufgaben der Psychologie. S. 49 u. 50. Die Natur der seelischen Vorgänge (Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen usw.). S. 50—53. Das Bewusstsein. S. 54. Das Selbstbewusstsein. Das Ich oder

Seite

die Persönlichkeit. S. 54 u. 55. Der Wechsel und die Klarheit der Vorstellungen. — Die Aufmerksamkeit (oder „Apperzeption"). S. 55 u. 56. Die Verknüpfungen der seelischen Vorgänge. — Ideenassoziation und Assoziationspsychologie. S. 56—59. Die verschiedenen Arten von Verbindungen. Der Einfluss der Aufmerksamkeit. Begriffe, Urteile usw. S. 59 u. 60. Die Willensvorgänge. Der Begriff des Willens. S. 60—66. Das Zustandekommen des Wollens. Intellektualismus und Voluntarismus. Die Lehre von Wundt. S. 60—65. Die Bedeutung der Gefühle und Vorstellungen und die Beseitigung des besonderen Willensvermögens. S. 65 u. 66. Die Ergebnisse der Psychologie bezüglich der Streitfrage. S. 66 u. 67. Die Gesetzmässigkeit auf dem Gebiete des geistigen Lebens. S. 67 u. 68.

IV. Suggestion und Hypnotismus . . . . . 68—75

Die Beeinflussung durch andere Menschen. S. 68—70. Die Suggestion im allgemeinen. S. 70—72. Der Hypnotismus. Die Erklärung der dabei hervortretenden Erscheinungen. S. 72—74. Die Folgerungen daraus. S. 74 u. 75.

V. Die Geistesstörungen . . . . . 75—81

Ihre Natur und ihr Einfluss auf das Wollen. S. 75—77. Ihre Ursachen und ihr gesetzmässiger Verlauf. S. 77 u. 78. Die Grenze zwischen geistiger Gesundheit und Krankheit. Die Grenzzustände. S. 78, 79. Die Folgerungen daraus. — Die Stellung der Irrenärzte zum Determinismus. S. 79—81.

VI. Die Freiheitslehren von Kant, Schelling und Schopenhauer . . . . . 81—102

Die Entwicklung von Kants Ansichten. — Seine Stellung zur Ethik und zur Psychologie. S. 81—85. Die Lehre vom Ding an sich. — Der intelligible Charakter und die intelligible Freiheit. S. 85—90. Die ausserzeitliche Charakterwahl nach der Auffassung von Kant, Schelling und Schopenhauer. S. 90—93. Die Unhaltbarkeit ihrer Lehren. S. 93—101. Kritik von Kants ursprünglicher Lehre. S. 93—97. Die Stellung von Eucken. S. 97 u. 98. Die Unhaltbarkeit der Lehre von der ausserzeitlichen Wahl des Charakters. S. 98—101.

VII. Die neueren Gegner des Determinismus . . . 102—136

Allgemeiner Ueberblick. Die Wahlfreiheit. S. 102—104. Das besondere Willensvermögen. — Die Unterscheidung zwischen einfachen Willenshandlungen und Wahlvorgängen. S. 104—108. Kritik der Lehre von der indeterministischen Wahlfreiheit. S. 106—109. Der Einfluss der Erkenntnis. Das Herbei-

Seite

rufen und Verscheuchen der Vorstellungen. S. 109—117. Die Begriffe von wahr und falsch. — Die Bedeutung des Determinismus für sie. S. 117. Das Gesetz vom zureichenden Grunde und die Wirksamkeit der Motive. Die Stellung der Gegner dazu. S. 117—127. Die Stellung von Lotze. S. 117 u. 118. Der „freie Wille" als Ursache. S. 118—120. Der Einfluss des „Ich" oder der Persönlichkeit. S. 120—122. Die Unterscheidungen zwischen Nötigung und Einladung, sowie zwischen Ursache und Bedingung. S. 122—126. Der Einfluss des Charakters. Die Stellungnahme der Gegner dazu, besonders die dem Determinismus gemachten Zugeständnisse. S. 127—131. Die Vermittlungsversuche, besonders der relative Determinismus und Indeterminismus. S. 131—135. Die Stellungnahme der Philosophen und Theologen. S. 135 und 136.

VIII. Freiheitsgefühl und Freiheitsbewusstsein . . . 136—152

Die Abwesenheit des Gefühls von Zwang bei dem Wollen S. 137. Die leichte Auslösung der Willensvorgänge als Ursache des Freiheitsgefühls. Bedeutung der Psychiatrie und der gewöhnlichen Erfahrung. S. 138—140. Das Freiheitsbewusstsein als eine Art von Wissen oder als innere Wahrnehmung. S. 140—151. Der Inhalt und die Quellen dieses Bewusstseins. S. 140—142. Die Möglichkeit einer Täuschung. S. 142—147. Ob ein Freiheitsbewusstsein im Sinne des Determinismus bei allen Menschen besteht? S. 147—151.

IX. Der Determinismus und die Moral . . . . . 152—181

Wesen und Entstehung der sittlichen Vorschriften. Verschiedenheit von deren Inhalt bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten. S. 152—155. Die Entwicklung der sittlichen Gefühle und Vorstellungen bei den einzelnen Menschen. S. 155—158. Die Begründung der Moral. Deren Verschiedenheit. S. 158—164. Die Unabhängigkeit der sittlichen Werturteile von der Natur des Wollens. S. 160, 161. Die determinierende Wirkung der sittlichen Vorschriften. S. 160. Die Motive des Wollens und ihre Bedeutung für die verschiedenen Moralsysteme. Zusammenhang zwischen Tugend und Glück. S. 162—164. Das häufige Vorkommen von schlechten Handlungen, die den Handelnden verderben. Die Ursachen dieser Erscheinung. S. 164—166. Sittliche Zurechnung und Verantwortlichkeit. S. 167—171. Der Satz: „Du kannst, denn du sollst." S. 169, 170. Das sittliche Verschulden und der Schuldbegriff. S. 170,171. Das Gewissen. Seine Natur und sein Ursprung. Seine Bedeutung für die Willensfreiheit. S. 171—178. Die Reue, die Scham und das Schuldbewusstsein. S. 175—177. Zusammenfassung der Ergebnisse. Die angeblichen Nachteile des Determinismus für die Moral. S. 178—181.

Seite

X. Der Determinismus und das Strafrecht . . . . 781—208

Die Entwicklung des Strafrechts. Die Blutrache. S. 181, 182. Die älteren Strafrechtstheorien. S. 182—185. Die anthropologische und die soziologische Schule. S. 185, 186. Rechtsgrund und Zweck der Strafe. S. 186—189. Vergeltungsidee und Zweckgedanke. S. 189—191. Die Begründung des Strafrechts und der Determinismus. S. 191—194. Schuld und Zurechnungsfähigkeit. S. 193—202. Entwicklung des Schuldbegriffs. Tierstrafen usw. S. 194, 195. Unhaltbarkeit des indeterministischen Schuldbegriffs. S. 195, 196. Die Zurechnung zur Schuld. S. 196. Die Zurechnungsfähigkeit. S. 196—202. Die Arten und das Mass der Strafe. Der Masstab für die Bestrafung. S. 202—204. Die Abschaffung des Strafmasses. S. 205—206. Die Reformvorschläge und die Revision des Strafgesetzbuchs. S. 206—208.

XI. Schluss . . . . . 209—217

Rückblick auf die früheren Ausführungen. S. 209—215. Bedeutung der Psychologie und der Psychiatrie. Einfluss des Charakters. S. 209—212. Kant und die neueren Gegner des Determinismus. Das grundlose Wollen. S. 212, 213. Freiheitsgefühl und Freiheitsbewusstsein. S. 213, 214. Moral und Strafrecht. S. 214, 215. Die Persönlichkeit und die Würde des Menschen. S. 215—216. Die Notwendigkeit, frei zu werden und es zu bleiben. S. 217.

I. Einleitung.

Nichts hat nach Goethe für die Menschen ein so grosses Interesse, als der Mensch selbst. Dass das eigentliche Studium der Menschheit der Mensch ist, gilt für seine körperliche Beschaffenheit, noch mehr aber für die seelischen Eigenschaften, die sich im Fühlen, Denken und Wollen kundgeben. Soweit es sich um das letztere handelt, beschäftigt man sich seit langer Zeit mit der Frage, ob und in welchem Umfange „Willensfreiheit" besteht, was natürlich zu der weiteren Frage nach der Natur des Willens führen musste.

Aus dem Munde unserer Dichter hören wir verschiedene Antworten auf die Frage, ob das Wollen der mit Notwendigkeit erfolgende Ausdruck von inneren Vorgängen, sonach bedingt oder abhängig von bestimmten Voraussetzungen ist. „Kein Mensch muss müssen", sagt Lessings Nathan. Al Hafi aber erwidert: „Was er für gut erkennt, das muss ein Derwisch". Diesen Sätzen stehen die Aussprüche von Goethe zur Seite: „Wer will, der muss" und „wer einsieht, der will". Schiller aber, dessen Wallenstein die Abhängigkeit des Wollens mehrfach betont und fragt: „Wärs möglich? Könnt ich nicht mehr, wie ich wollte?" hat in seiner philosophischen Schrift über das Erhabene gesagt: „Alle anderen Dinge müssen; der Mensch ist das einzige Wesen, welches will". Diese Aussprüche haben sämtlich eine gewisse Beziehung zu dem Streit über die Willensfreiheit, der hier erörtert werden soll. Aber keiner spricht sich unmittelbar darüber aus.

Dem naiven Menschen, der über die Frage niemals nachgedacht hat, kann kaum ein Zweifel darüber aufsteigen, ob er Willensfreiheit besitzt. Er wird dies als selbstverständlich annehmen und sich etwaigen Bedenken gegenüber um so mehr ablehnend verhalten, als das Wort „Freiheit" von jeher eine grosse Anziehungskraft ausgeübt hat und niemand gern als

unfrei gilt. In der Wissenschaft bestehen dagegen seit alten Zeiten Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Frage, ob und in welchem Umfange dem (erwachsenen und gesunden) Menschen Willensfreiheit zukommt. Dieser Streit hat im Laufe der Zeit andere Formen angenommen; auch hat sich der Inhalt der Behauptungen zum Teil verändert. Aber im wesentlichen wird der Kampf jetzt noch ebenso lebhaft geführt als früher. Ja vielfach wird angenommen, es handle sich dabei um ein unlösbares Problem. Wer genauer zusieht, wird allerdings den Eindruck erhalten, dass (hauptsächlich infolge der weiter vorgeschrittenen Kenntnis des Seelenlebens) endlich Aussicht auf eine Beendigung des Streites oder doch auf einen Abschluss besteht, der einigermassen feststehende Ergebnisse liefert.

An einem lebendigen Interesse für die Frage kann es kaum fehlen. Jeder Gebildete muss den Wunsch haben, zu wissen, was bei dem Wollen in ihm vorgeht und inwieweit er dabei gebunden ist. Ferner ist die Frage nach der Natur des Willens und nach dem eigentlich allein streitigen Umfang der Willensfreiheit für jede Art von Erziehung einschliesslich der Selbstzucht von Wichtigkeit. Die grösste Bedeutung aber kommt ihr für die Moral und für das Strafrecht zu; denn vielfach wird behauptet, die sittliche und rechtliche Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen sei nicht zu begründen, wenn ihm nicht eine unbeschränkte Willensfreiheit zukomme. Die Frage nach der Natur und nach den etwaigen Ursachen des Wollens kann nun für das Gebiet der Sittlichkeit, für das sie die grösste praktische Bedeutung besitzt, nicht anders beantwortet werden wie für Entschliessungen anderer Art; sie bedarf vielmehr einer einheitlichen Lösung.

Wenn man der Frage nach dem Bestehen einer (beschränkten oder unbeschränkten) Willensfreiheit näher tritt, muss man sich zuerst darüber klar werden, was unter dieser Freiheit zu verstehen ist. Darüber besteht aber keineswegs Uebereinstimmung. Zunächst ist scharf zwischen der Freiheit des Willens und der Handlungsfreiheit zu unterscheiden, bei der nicht die Voraussetzungen, sondern die Wirkungen des Wollens in Frage stehen. Wenn jemand sagt: „Ich kann, was ich will", so heisst dies nur: „Was ich will, kann ich auch ausführen". Darum handelt es sich aber bei dem Streit um die Willensfreiheit in keiner Weise. Niemand bezweifelt, dass der Mensch unter normalen Verhältnissen dem einmal gefassten Entschluss Folge geben, insbesondere die dazu erforderlichen Bewegungen ausführen kann. Deshalb

hat es auch keine Bedeutung, wenn jemand, um seine Willensfreiheit zu beweisen, eine bestimmte Bewegung macht, z. B. den Arm erhebt. Ob der Mensch tun kann, was er will, kommt hier nicht in Betracht. Gegenstand des Streites ist nur die Frage, wie das Wollen zustande kommt, insbesondere ob es immer bestimmte Ursachen hat oder ob sein Inhalt stets durch Beweggründe oder Motive „determiniert", d. h. bestimmt wird.

Das Wort Freiheit bedeutet immer nur das Nichtvorhandensein eines gewissen Zwanges oder störender oder hemmender Umstände, ist sonach ein verneinender (negativer) Begriff, der als leer erscheint, solange man nicht weiss, wovon etwas frei sein soll. Erst durch die darauf bezüglichen Angaben erhält dieses Wort einen Inhalt, der sehr verschieden sein kann. So kann man z. B. von Krankheit, Schmerzen, Sorgen oder Schulden frei sein; auch spricht man von bakterienfreier Luft, von einem staubfreien Garten usw. Manchmal wird das Wort Freiheit zwar auch in einem positiven Sinne als gleichbedeutend mit „Fähigkeit" bezeichnet. Aber diese Ausdehnung des Begriffs kann nur verwirren.[1]) Auch bei dem menschlichen Willen wird von Freiheit in verschiedenem Sinne gesprochen. Dass der Mensch in gewissem Masse die Herrschaft über seine Triebe, Neigungen und Leidenschaften erlangen, sonach von dem Einflusse, den diese auf sein Wollen ausüben, in weitem Umfange frei werden kann, ist unbestritten. Diese Art der Willensfreiheit wird auch von den Anhängern des Determinismus anerkannt. Sie wird aber nach deren Ansicht nur allmählich erworben; auch ist sie an bestimmte, nicht willkürlich zu erfüllende Bedingungen geknüpft, sonach beschränkt. Sie kommt ferner, ebenso wie die daraus entspringende Widerstandskraft gegenüber unsittlichen Antrieben, nicht allen Menschen, ja nicht einmal jedem Menschen zu allen Zeiten in gleichem Masse zu. Um diese „praktische" oder „psychologische" Freiheit, die, wenn sie einen sehr hohen Grad erreicht, auch sittliche Freiheit genannt wird und hier kurzweg als deterministische Freiheit bezeichnet werden soll, handelt es sich bei dem Streit um die Willensfreiheit gleichfalls nicht. Der Gegensatz zwischen Determinismus und Indeterminismus — diese Fremdwörter lassen sich leider nicht vermeiden — betrifft vielmehr ein ganz anderes Gebiet. Er drehte sich früher lediglich darum, ob das Wollen ursachlos erfolge oder ob es durch bestimmte Beweggründe (oder Motive) herbeigeführt werde, und diese Frage bildet auch jetzt noch den eigentlichen Kern des Streites. Weil diese Beweggründe den Willen bestimmen

oder „determinieren“ sollen, wird die Auffassung, nach der dies der Fall ist, Determinismus, die entgegengesetzte aber Indeterminismus genannt. Die folgerichtigen Gegner des Determinismus nehmen an, das Wollen erfolge motivlos, sonach auch ursachlos; sofern sie nicht so weit gehen, behaupten sie doch, der Mensch könne sich nicht bloss in Uebereinstimmung mit den Motiven, sondern auch im Gegensatz zu ihnen entscheiden. Meistens wird ihm eine „Wahlfreiheit“ zugeschrieben, zufolge deren „der freie Wille“ unter den verschiedenen Motiven wählen oder darüber entscheiden könne, welches Motiv den Vorzug verdiene oder welcher Reiz (oder Trieb) zu einem Motive zu erheben sei. Da nach dem Determinismus auch für Willensvorgänge das Gesetz vom zureichenden Grunde oder das Kausalitätsgesetz gilt und demnach das Wollen, weil es durch Beweggründe verursacht wird, stets mit Notwendigkeit erfolgt, besteht nach der deterministischen Auffassung bezüglich des Wollens ebenso wie hinsichtlich der Gefühle und des Denkens eine streng durchgreifende Gesetzmässigkeit. Mit Rücksicht darauf sagt Fechner[2]), die deterministische Freiheit sei eine gesetzliche, die indeterministische eine gesetzlose.

Bei dem Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus handelt es sich hiernach eigentlich nur um die Frage, ob ein ursachloses oder motivloses Wollen möglich ist. Das Wollen ist „determiniert“ (oder von gewissen Ursachen abhängig) heisst nichts anderes, als dass auch das Wollen, gleich allen (geistigen oder nichtgeistigen) Erscheinungen bedingt ist. Daraus folgt, dass auch die vom Determinismus angenommene Willensfreiheit nur eine bedingte und beschränkte sein kann. Den Gegensatz zum Determinismus bildet die früher vielfach in Geltung stehende, jetzt in der Wissenschaft ziemlich aufgegebene, aber noch in der Laienwelt vorkommende, und deshalb manchmal als „vulgärer Indeterminismus“ bezeichnete Auffassung, dass das Gesetz vom zureichenden Grunde für Willenshandlungen überhaupt nicht gelte, sondern ein besonderes Willensvermögen oder der auch als „liberum arbitrium indifferentiae“ bezeichnete „freie Wille“ unabhängig von den Motiven über den Inhalt des Wollens entscheide. Nimmt man mit Kant an, Freiheit sei das Vermögen „eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen“ und zwar so, dass dieser Anfang nicht wieder unter einer anderen Ursache stehe, so hat man die schon erwähnte Freiheit oder Unabhängigkeit des Wollens vom Kausalitätsgesetze. Der Wille kann dann aus der Kette von Ursachen und Wirkungen heraus-

treten und einen absoluten Anfang setzen. Dann ist jede Willensentschliessung der Anfang einer solchen Kette, nicht ein Glied, das selbst verursacht ist und wieder Wirkungen herbeiführt. Da aber die neueren Gegner des Determinismus ein motivloses Wollen fast durchweg ablehnen, ja zum Teil die Allgemeingültigkeit des Gesetzes vom zureichenden Grunde (wenigstens der Form nach) anerkennen, entscheidet diese Anerkennung nicht mehr über die Stellung zum Determinismus. Man musste sich nach einem anderen Kennzeichen umsehen, das zeigt, ob jemand (der Sache nach) Anhänger oder Gegner des Determinismus ist. Auch war dieses nicht schwer zu finden. Nach dem Determinismus ist das stets durch Motive bestimmte oder „determinierte" Wollen das notwendige Ergebnis dieser Motive, d. h. der nach Persönlichkeit oder Charakter des Handelnden massgebenden Gefühle und Vorstellungen. Der Inhalt des Gewollten muss demnach, soweit überhaupt die Eigenschaften des Wollenden in Betracht kommen, dessen innerem Wesen entsprechen. Daraus ergibt sich, dass bei den zur Zeit der Willensentschliessung bestehenden Verhältnissen, besonders dem inneren Zustande des Handelnden der Inhalt des Wollens kein anderer sein konnte als derjenige, der sich in Wirklichkeit herausgestellt hat. Eine kleine Aenderung in der einen oder der anderen Richtung hätte zu einer anderen Entschliessung führen können. Aber wie die Sache lag, konnte die Entschliessung, weil sie die Wirkung bestimmter Ursachen ist, nach der Lehre des Determinismus nicht anders ausfallen, als es geschehen ist. Weiter muss auf Grund dieser Auffassung angenommen werden, dass im Falle der Wiederkehr aller (äusseren und inneren) Umstände, die allerdings kaum jemals vorkommen wird, auf Grund der den Ausschlag gebenden Motive derselbe Entschluss erfolgen müsste. Die Gegner des Determinismus haben bezüglich der Natur des Wollens und der Wirksamkeit der Motive sehr verschiedene Auffassungen und machen dem Determinismus neuerdings in diesen Richtungen, besonders hinsichtlich des Einflusses von Temperament, Charakter, Erziehung usw. weitgehende Zugeständnisse. Sie halten aber daran fest, dass der Handelnde ungeachtet der vorhandenen Motive und der Beschaffenheit seines Charakters sich doch (auf Grund seines „freien Willens" oder eines von den Motiven unabhängigen „Willensvermögens") hätte anders, ja im entgegengesetzten Sinne entscheiden können. Jedenfalls müssen sie dies annehmen, wenn sie noch als Gegner des Determinismus

gelten sollen. Nach ihrer Lehre kann der Handelnde sich auch künftig, ungeachtet vollständiger Gleichheit aller äusseren und inneren Umstände, nach freiem Belieben anders als früher entscheiden. Eine solche Gleichheit ist natürlich ausgeschlossen, wenn sich bezüglich der Gefühle und Vorstellungen und ihrer Stärke etwas geändert hat. Die Annahme des erwähnten „Auchanderskönnens" oder der „possibilitas utriusque" und die darin enthaltene Behauptung, dass die Beweggründe oder Motive nicht notwendig zu einem bestimmten Inhalt des Wollens führen, ist hiernach das gesuchte Unterscheidungsmerkmal. Es handelt sich, wie Göring[3]) sagt, um die Frage: Sind einem Menschen unter gegebenen Umständen zwei Handlungen möglich oder nur eine? In demselben Sinne bezeichnet Pfister[4]) als die zu entscheidende Kardinalfrage: „Gibt es ein Vermögen, in einem bestimmten Augenblick durch freie Wahl ebensogut dies oder jenes zu wollen, oder auch ebensogut nicht zu wollen? Ist derselbe Mensch, wie immer sein Charakter, sein Besitz an Gefühls- und Verstandesdispositionen in einem Zeitpunkte beschaffen sei, befähigt, ein auftretendes Motiv ebensogut zu bejahen als zu verneinen? Kann er von verschiedenen Möglichkeiten des Wollens ebensogut die eine als die andere verwirklichen?" Wer eine solche Fähigkeit annimmt, ist Indeterminist, wer dies nicht tut, steht auf dem Boden des Determinismus, auch wenn er als Verteidiger der Willensfreiheit (gegenüber dem Fatalismus) auftritt oder sich, weil er eine andere Auffassung vom Wesen des Determinismus hat, dagegen verwahrt, Determinist zu sein. Das gilt insbesondere von denjenigen, nach deren Ansicht Willensfreiheit besteht, wenn der Mensch nicht durch äussere, von seiner Persönlichkeit unabhängige Gründe bestimmt wird[5]). Ferner ist der Sache nach Determinist, wer annimmt, das Wollen werde durch die Erkenntnis oder die Vernunft oder durch die Gedanken und sonstigen Vorstellungen oder durch das Sittengesetz bestimmt; denn auch dabei handelt es sich um Motive, die das Wollen determinieren.

Es fehlt aber nicht an Schriftstellern, die auf diesem Boden stehen und trotzdem annehmen, das Wollen sei von den Motiven unabhängig, auch aus diesem Grunde an dem „Auchanderskönnen" festhalten. Dabei wird übersehen, dass auch nach dem Determinismus (ausser den Gefühlen) alle Arten von Vorstellungen, einschliesslich der Gedanken und Ideen, zu den Motiven gehören und dass insbesondere den sittlichen Gefühlen und Grundsätzen determinierende Kraft zukommt. Das Wollen

wird durch sie bestimmt, sofern ihnen nicht andere Motive entgegenstehen, die sich nach dem Charakter des Handelnden als stärker erweisen. Das ist sogar ein sehr wichtiger Bestandteil der deterministischen Auffassung; unrichtig ist nach dieser nur die Annahme, dass es von dem blossen Belieben des Menschen (nicht von seinem inneren Wesen) abhänge, ob er sich durch sinnliche Antriebe, Neigungen, Leidenschaften usw. oder durch die Vernunft, das Sittengesetz und das Gewissen bestimmen lassen wolle. Mit Rücksicht auf die bestimmende Macht, die sittliche Regeln auf die Denktätigkeit und das Wollen auszuüben vermögen, sagt Windelband in den Präludien (S. 239): frei sein heisse nichts anderes, als der Vernunft gehorchen, und sittliche Freiheit sei nichts anderes, als die bewusste Unterordnung aller Triebfedern unter das erkannte Sittengesetz oder die Herrschaft des Gewissens. Sittlich unfrei nennt er denjenigen, der, trotz seiner Kenntnis des Sittengesetzes in seinem Wollen und Handeln von der Macht der einzelnen Motive, insbesondere der Affekte und Leidenschaften derart beherrscht ist, dass das Gewissen nicht zum entscheidenden Bestimmungsgrund werden kann. Davon weichen die wirklichen Gegner des Determinismus insoweit ab, als sie annehmen, dieser Herrschaft der dem Sittengesetz entgegenwirkenden Motive könne sich jeder Mensch, nicht nur zufolge einer erworbenen, in ungleichem Masse vorhandenen Fähigkeit, sondern durch blosses Belieben entziehen. Sie können deshalb auch nicht erklären, wie es kommt, dass trotzdem das Sittengesetz so oft übertreten wird. Aehnlich, wie bezüglich der sittlichen Freiheit liegt die Sache hinsichtlich der Wahlfreiheit. Auch nach dem Determinismus stehen die einzelnen Motive oft im Widerspruch mit einander, so dass eine Wahl unter ihnen erforderlich ist. Es findet ein Kampf zwischen den verschiedenen Motiven statt, über den in dem Wahlvorgang entschieden wird. Nach dem Determinismus siegt bei diesem Kampfe stets das stärkste Motiv, so dass auch die sittlichen Kräfte über die ihnen entgegenstehenden Beweggründe nur dann das Uebergewicht erlangen, wenn sie sich als mächtiger erweisen. Auch die oben erwähnte deterministische (oder praktische) Freiheit wird, soweit es sich um die Auswahl zwischen mehreren Motiven handelt, Wahlfreiheit genannt; ja Wundt bezeichnet in diesem Sinne[6]) die Willensfreiheit als die Fähigkeit, durch besonnene Wahl zwischen mehreren Motiven in seinen Handlungen „bestimmt zu werden". Bei dieser deterministischen Wahlfreiheit ist aber natürlich von einer Willkür im Sinne von Ursachlosigkeit und

von einer Fähigkeit des unbedingten „Auchanderskönnens“ nicht die Rede. Durch die Verneinung des letzteren und durch die Annahme, dass stets das (mit Rücksicht auf die Persönlichkeit des Wollenden) stärkste Motiv den Inhalt des Wollens bestimmt, unterscheidet sich die deterministische Wahlfreiheit von der indeterministischen. Da hiernach eigentlich nicht über das Bestehen, sondern nur über die Beschaffenheit oder den Umfang der Willensfreiheit gestritten wird, ist es richtiger, dieses Wort, das leicht zu Missverständnissen Veranlassung gibt, tunlichst zu vermeiden und sonach nicht von Anhängern und Leugnern der Willensfreiheit, sondern nur von der deterministischen Auffassung und ihren Gegnern zu sprechen.

Auch über das Wesen des Determinismus ist man nicht einig. Zwischen der oben dargelegten Auffassung, deren Kern in der Lehre besteht, das Wollen werde stets durch bestimmte Ursachen oder Beweggründe herbeigeführt und zwischen der, als Fatalismus bezeichneten, Lehre, alles, was geschehe, also auch, was der Mensch wolle und tue, sei durch göttlichen Ratschluss oder durch das Schicksal zum voraus in unabänderlicher Weise bestimmt, ist scharf zu unterscheiden. Auch nach dieser Lehre, die in manchen Religionen, z. B. in der mohamedanischen, unbestrittene Geltung und auch in der christlichen Religion vielfach Anhänger gefunden hat, ist das Wollen durchweg determiniert. Aber die Annahme, dass alles vorausbestimmt sei, geht viel weiter als diejenige, dass nichts ohne Ursache geschehe, insbesondere auch das Wollen stets (durch Motive) herbeigeführt werde. Nach der Lehre von der Vorausbestimmung (oder „Prädestination“) kann der Mensch überhaupt nichts anderes als das ein- für allemal Bestimmte wollen; auch die ihm zuteil gewordene Erziehung und die Selbsterziehung, die er sich angedeihen lässt, sowie die Beschaffenheit seines Charakters kann daran nichts ändern. Anders verhält es sich aber, wenn man von der Lehre der Vorausbestimmung absieht und lediglich annimmt, ein ursachloses oder motivloses Wollen gebe es nicht. Welche Motive im Augenblick der Entschliessung vorhanden sind und welche Stärke jedem von ihnen zukommt, braucht dann nicht von vornherein festzustehen; es bleibt sonach nicht bloss Raum für äussere Einflüsse (Rat, Ermahnung, Belehrung usw.), sondern auch für innere Vorgänge allerArt, die sich noch kurz vor der Entscheidung geltend machen und eine andere Entscheidung herbeiführen können. Ob sich im Augenblicke der Entscheidung ein bestimmtes Gefühl, z. B. ein (vielleicht durch Alkoholgenuss verstärkter) Affekt geltend

macht oder ob eine bestimmte Vorstellung oder Erinnerung sich aufdrängt oder nicht aufdrängt, kann beispielsweise entscheidend für das Ergebnis der Willensvorgänge sein. Es ist klar, dass subjektiv, d. h. vom Standpunkte der Beteiligten oder der Zuschauer regelmässig verschiedene Möglichkeiten vorliegen können, weshalb man häufig nicht vorher sagen kann, wie die Entscheidung ausfallen wird. Aber auch die in neuerer Zeit von einem amerikanischen Philosophen[7]) lebhaft verteidigte „Theorie des Pluralismus", nach der für den Inhalt des Wollens tatsächlich sehr oft mehrere Möglichkeiten bestehen sollen, ist an sich mit der Lehre des Determinismus nicht unvereinbar. Da häufig bei der Entschliessung eine Reihe von Motiven in Betracht kommt und da, wenn man vom Fatalismus absieht, nicht zum voraus bestimmt zu sein braucht, welche Stärke jedes von ihnen bei dem Zusammentreffen haben wird usw., so kann man nicht sagen, unter allen Umständen habe die in Frage stehende Entscheidung erfolgen müssen. Nicht bloss eine äussere Einwirkung, sondern auch ein innerer Vorgang, z. B. eine bestimmte Erinnerung, kann noch im letzten Augenblick eine andere Entschliessung als diejenige herbeiführen, die ausserdem erfolgt wäre. Nur daran muss nach dem Determinismus festgehalten werden, dass bei den zur Zeit der Willensentschliessung gegebenen Verhältnissen eine andere als die erfolgte Entscheidung nicht erfolgen konnte.

Worin das Wesen des Determinismus besteht und wodurch er sich von der als Indeterminismus bezeichneten Anschauung unterscheidet, wird hiernach klar sein. Um weitere, vielfach bestehende Missverständnisse zu beseitigen, muss aber schon hier kurz dargelegt werden, in welcher Weise nach dem Determinismus die Willensentschliessungen durch die Motive herbeigeführt werden und welche Rolle dabei der Charakter des Wollenden spielt. Streng genommen sind Beweggründe oder Motive nur diejenigen Triebkräfte, die das Wollen im gegebenen Falle wirklich bestimmen. Nach einem weitverbreiteten Sprachgebrauche werden aber als Motive alle Triebkräfte bezeichnet, die überhaupt geeignet sind, eine Willenshandlung zu verursachen. Als solche Motive kommen, wie später eingehend dargelegt werden soll, innere Vorgänge, nämlich Gefühle und Vorstellungen, in Betracht. Auch von aussen kommende Einwirkungen spielen zwar dabei mit. Aber sie wirken nur mittelbar, indem sie bestimmte Vorstellungen und Gefühle hervorrufen, die dann das Wollen bestimmen. Auch kommt es in dieser Beziehung vornehmlich auf die inneren Zustände, insbesondere auf den Charakter des

Menschen an. Wenn die Lehre des Determinismus so dargestellt wird, als ob danach bei dem Wollen lediglich die äusseren Verhältnisse massgebend seien, diese Umstände hiernach durchweg und allein bestimmten, wie der Mensch handeln müsse, so ist diese ganz verkehrte Auffassung oft genug mit Nachdruck zurückgewiesen worden.[8]) Wegen der grossen Verschiedenheit der Menschen wirken die äusseren Reize und inneren Antriebe nicht bei jedem in gleicher Weise. Was bei dem einen bestimmte Gefühle oder Affekte hervorruft, bringt den anderen kaum in Erregung; auch haben die entstehenden Gefühle eine ganz verschiedene Stärke. Eine noch grössere Verschiedenheit besteht hinsichtlich der bei den einzelnen Personen auftretenden Vorstellungen oder Gedanken, die gleichfalls auf das Wollen einwirken. Die in ihrer Gesamtheit als Charakter bezeichneten Eigenschaften der handelnden Personen sind deshalb für den Inhalt des Wollens von grosser Bedeutung. Es gibt allerdings einzelne Fälle, bei denen dieser Charakter kaum in Betracht kommt: so etwa, wenn es sich darum handelt, welchen von mehreren gleich nahen Wegen man bei seinem Gang in ein bestimmtes Haus (Gericht, Universität usw.) oder auf dem Heimwege einschlagen solle. Aber derartige Fälle bilden die Ausnahme; regelmässig, besonders soweit die Sittlichkeit in Frage steht, kommt dem Charakter des Wollenden eine sehr erhebliche, ja meistens eine ausschlaggebende Bedeutung zu. Man kann deshalb auch die Charaktereigenschaften, wie es manchmal geschieht, zu den Motiven rechnen. Regelmässig wird aber zwischen dem Charakter und den Motiven (im dargelegten Sinne des Wortes) unterschieden und angenommen, dass die Motive und der Charakter zusammen das Wollen determinieren. Im Anschluss an diesen Sprachgebrauch soll auch hier zwischen den im einzelnen Falle wirkenden Motiven und dem Charakter unterschieden werden, den man wohl auch im Gegensatz zu jenen als eine bleibende oder dauernde Ursache des Wollens bezeichnet.

Aus dieser Darlegung ergibt sich die Unrichtigkeit verschiedener, auf den Determinismus bezüglichen Auffassungen. Da auch Vorstellungen aller Art, insbesondere Gedanken und Ideen zu den Willensmotiven gehören, darf man zunächst nicht daraus, dass gewisse Personen, z. B. Krieger, Märtyrer usw. sich für eine Idee geopfert haben, den Schluss ziehen, dass ihr Wille nicht durch ein Motiv bestimmt oder determiniert worden sei.[9]) Gerade die Ideen erweisen sich häufig als mächtig wirkende Motive. Ferner darf man die Sache nicht so darstellen, als ob

nach dem Determinismus die Motive einen Zwang auf den Willen ausübten und als ob die Seele oder das Innere des Menschen nur den Schauplatz bildeten, auf dem sich die Motive herumtummelten.[10]) Unrichtig ist deshalb die weitere Annahme, nach dem Determinismus spiele das Ich oder die Persönlichkeit des Menschen eine untätige Rolle, weshalb von einer „Kausalität des Ich" keine Rede sein könne. Von einem Zwang im eigentlichen Sinne des Worts ist bei der Art, wie sich die Motive geltend machen, ebensowenig wie bei dem Verhältnis zwischen anderen Ursachen und Wirkungen die Rede. Es handelt sich vielmehr dabei nur um eine gesetzmässige Aufeinanderfolge, bei der die eine Erscheinung die andere notwendig nach sich zieht. Von einem auf den Willen ausgeübten Zwang kann man um so weniger sprechen, weil es ein besonderes Willensvermögen, wie im Abschnitt III dargelegt werden wird, gar nicht gibt, das Wollen vielmehr lediglich das Ergebnis von Gefühlen und Vorstellungen darstellt. Auch nach dem Determinismus handelt es sich aber bei dem Wollen um eine Tätigkeit des Wollenden, nicht um ein untätiges Verhalten.[11]) In diesem Sinne sagte schon Herbart,[12]) dass mit der gemeinen Vorstellungsart eines bloss passiven Determinismus nichts anzufangen sei, vielmehr der ausgebildete Charakter gerade durch seine „Aktivität", die man mit vollem Rechte Freiheit nenne, determiniert werde. Seitdem ist dies oft, z. B. von Sommer (a. a. O.) wiederholt worden. Auch nach dem Determinismus handelt der Mensch selbst; was er will, entspringt aus seinem innern Wesen oder seinem Ich, dessen Bestandteile auch seine Gefühle und Vorstellungen bilden. Ja dieses Ich, das nichts anderes ist, als was man Persönlichkeit nennt, hat nach dem Determinismus eine viel grösse Bedeutung für das Wollen als nach der Ansicht der Gegner. Die bei den einzelnen Menschen wahrzunehmende Verschiedenheit der Willensrichtungen hat ja hiernach im wesentlichen in der Verschiedenheit ihres Charakters ihren Grund. Deshalb hat man den Unterschied zwischen beiden Auffassungen schon in der Weise bezeichnet, dass nach dem Determinismus das Gewollte stets dem inneren Wesen oder Charakter des Handelnden entspreche, während er nach dem Indeterminismus auch wollen könne, was mit seinem Charakter in Widerspruch steht.

Soweit es sich um den Einfluss des Ich oder der Persönlichkeit auf den Inhalt des Gewollten handelt, widersprechen, wie man sieht, die Lehren des Determinismus nicht den Ansichten derjenigen Gegner, die hervorheben, dass die Wirksamkeit der

Motive durch die Persönlichkeit bestimmt werde und deshalb grosses Gewicht auf die „Kausalität des Ich" legen. Dabei kommt aber sehr viel darauf an, welche Auffassung man hinsichtlich der Natur des „Ich" hat. Wie in Abschnitt III eingehender dargelegt werden soll, ist das Ich nicht etwas Unbestimmtes, Inhaltloses. Auch ist es nichts Unveränderliches, sondern das Ergebnis einer längeren Entwicklung. Die Beschaffenheit des Ich oder der Persönlichkeit ist aber bei den einzelnen Menschen, von denen jeder seine Eigenart hat, verschieden. Der Determinismus lehrt daher, dass die Beschaffenheit des Ich oder der Persönlichkeit, m. a. W. der Charakter, im wesentlichen den Inhalt des Wollens bestimme oder es determiniere. Die Gegner müssten eigentlich, wenn sie ein von den Motiven unabhängiges Willensvermögen annehmen, folgerichtig auch den determinierenden Einfluss des Charakters leugnen. Nur wenige Schriftsteller gehen aber soweit. Vielmehr sucht man sich, wie in Abschnitt VII dargelegt werden soll, auf verschiedene Weise über die in dieser Beziehung bestehenden Schwierigkeiten hinwegzuhelfen.

Ausführliche geschichtliche Mitteilungen über den die Willensfreiheit betreffenden Streit sollen hier nicht gegeben werden. Sie würden, wenn sie den Gegenstand nur einigermassen erschöpfen sollten, allein ein Buch füllen; auch sind sie überflüssig, weil es an derartigen geschichtlichen Darlegungen nicht fehlt.[13]) Ein kurzer Ueberblick über den bisherigen Verlauf und den jetzigen Stand des Streites, der das Verständnis und die Beurteilung der von beiden Seiten vorgebrachten Gründe erleichtert, erscheint jedoch als angemessen. Dabei ist besonders die Stellung zum Kausalitätsgesetz und zum Verhältnis zwischen Einsicht und Wille zu beachten.

In der griechischen Philosophie[14]) trat schon früh die Erkenntnis hervor, dass in der Welt nichts ohne Ursache geschehe, was eigentlich notwendig zur Annahme führt, dass auch das Wollen stets verursacht, d. h. durch Motive bestimmt werde. Daneben findet sich aber vielfach die Ansicht, dass der Mensch in jedem Falle nach freiem Belieben auch das Gegenteil von dem hätte wollen können, was er gewollt habe. Dass die beiden Sätze unvereinbar sind, wurde nicht immer klar erkannt.

In Beziehung auf den Einfluss der Erkenntnis sind Sokrates und Plato bekanntlich davon ausgegangen, die als lehrbar anzusehende Tugend sei eine Folge der richtigen Einsicht oder des Wissens, niemand sei daher freiwillig böse. Diese in neuerer

Zeit als „Intellektualismus“ bezeichnete Ansicht, die folgerichtig zum Determinismus führen muss, weil die Erkenntnis nicht bei allen Menschen in gleichem Masse vorhanden ist, hat Aristoteles nicht geteilt; er hat vielmehr eingesehen, der Mensch könne, obgleich er wisse, was gut sei, doch schlecht handeln. Aber er hat immerhin der Erkenntnis grosse Bedeutung beigelegt und einmal bemerkt, das nur aus Unwissenheit entsprungene Handeln sei unfrei. Bei den Epikuräern und Stoikern findet sich neben der Anerkennung des Kausalitätsgesetzes auch die Ansicht, die Annahme einer unbedingten Willensfreiheit sei zur Begründung der Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen erforderlich. Hier wie bei den späteren Philosophenschulen, z. B. bei den Neuplatonikern finden sich schon vielfach die allgemeinen Gründe, die später für und gegen die Annahme einer unbedingten Willensfreiheit geltend gemacht wurden. Nur sind sie sich noch nicht in voller Gegensätzlichkeit gegenüber getreten. Selbst die in der Freiheitslehre von Kant, sowie von Schelling und Schopenhauer wiederaufgenommene, in Abschnitt VI erörterte Ansicht, der Mensch habe sich seinen (das Wollen bestimmenden) Charakter durch vorzeitliche Tat frei gewählt, findet sich schon bei Plato und bei späteren griechischen Philosophen.[15]) Dass vielfach darüber gestritten wird, welche Philosophen dem Determinismus und welche seinen Gegnern zuzurechnen seien, kann bei dieser Sachlage nicht wundern. Plato und die Stoiker werden meistens als Deterministen, Aristoteles und Epikur als Gegner des Determinismus bezeichnet; doch finden sich fast überall Ansichten, die auch eine andere Beurteilung rechtfertigen können und tatsächlich dazu geführt haben.[16]) Etwas Entscheidendes ist für den ganzen Streit aus den Schriften der griechischen und römischen Schriftsteller — auch Lukian und Cicero haben sich mit Willensfreiheit beschäftigt — nicht zu entnehmen.

Nach der Ausbreitung des Christentums wurde die Frage, ob eine unbedingte Willensfreiheit bestehe, meistens bejaht, wobei bald theologische Gesichtspunkte in den Vordergrund traten. Man beschäftigte sich besonders mit der, schon in der griechischen Philosophie hervorgetretenen Frage, wie sich die Annahme einer alles voraussehenden und beherrschenden Gottheit mit der Lehre von der unbedingten Willensfreiheit vereinigen lasse. Einerseits wurde geltend gemacht, dass das Böse unmöglich von dem allgütigen Schöpfer herrühren könne, sondern (gegen Gottes Willen) durch den Menschen in die Welt gekommen sein müsse, dem deshalb ab-

solute Willensfreiheit zuzuschreiben sei. Dieser Gedanke hat die im Mittelalter aufgestellten Lehren sehr erheblich beeinflusst.[17]) Andrerseits wurde hervorgehoben, da Gott zufolge seiner Allwissenheit vorhersehe, wie der Mensch handeln werde und alles Geschehen beherrsche, könne der Mensch nur Entschliessungen fassen, die Gott vorausgesehen und gewollt habe. In gleicher Richtung wirkte die Lehre, nach der die ursprünglich vorhandene Willensfreiheit durch den Sündenfall verloren gegangen sei und der Mensch nun (weil von Natur böse geworden) allein durch die Gnade Gottes von der ererbten Sünde und ihren Folgen befreit werden könne. Diese Meinungsverschiedenheiten veranlassten den bekannten Streit zwischen Pelagius und Augustinus, welcher letztere sich nach einigem Schwanken der Lehre von der Vorausbestimmung zuwandte. Augustinus wird trotz dieser Stellungnahme vielfach als Anhänger der unbedingten Willensfreiheit angesehen, weil er abweichend von dem erwähnten „Intellektualismus" dem Willen eine selbständige Bedeutung beilegte[18]); aber richtiger ist es wohl, ihn als Vertreter des theologischen Determinismus oder der Lehre von der Vorausbestimmung zu bezeichnen.[19]) Jedenfalls hat er im Gegensatz zu Pelagius angenommen, durch den Sündenfall habe der Mensch die ursprünglich vorhandene Willensfreiheit verloren. In der katholischen Kirche hat die strenge Auffassung des Augustinus nicht in vollem Umfange die Herrschaft erlangt. Die Lehre des Pelagius, der von der Erbsünde nichts wissen wollte, wurde zwar auf mehreren Synoden verdammt; von späteren Theologen, besonders von Thomas von Aquino, wurde aber eine vermittelnde Ansicht aufgestellt, nach der die guten Werke zwar nur durch den Willen Gottes ermöglicht werden, bei der Ausführung aber der Mensch mit seinem freien Willen mitwirkt. Diese Auffassung wurde im wesentlichen vom Tridentiner Konzil gebilligt. Von Luther, Zwingli und Calvin wurde dann die Augustinische Lehre in vollem Umfange, ja zum Teil in noch schrofferer Form, wieder aufgenommen; besonders hat auch Luther in seiner Schrift „De servo arbitrio" das Bestehen eines freien Willens mit grösster Entschiedenheit verneint und an dieser Lehre immer festgehalten. Melanchthon, der sich Luther anfangs angeschlossen hatte, hat dann eine vermittelnde Ansicht aufgestellt, nach der zwar die göttliche Gnade zur Befreiung des Menschen von der Sünde notwendig sei, aber für die Mitwirkung des Menschen dabei Raum bleibe. Er wurde wegen dieser Hinneigung zum „Pelagianismus" von den strengen Lutheranern heftig angegriffen.

Auch in der lutherischen Kirche erlangte dann eine vermittelnde Ansicht die Herrschaft, die in der im Jahre 1577 errichteten Konkordienformel zum Ausdruck gelangte. Danach soll die göttliche Gnade davon abhängig sein, ob Gott den richtigen Gebrauch der Gnadenmittel seitens eines Menschen voraussehe oder nicht. In der reformierten Kirche hielt noch die Dordrechter Synode im Jahre 1618 an der Prädestinationslehre fest. In beiden Kirchen finden sich übrigens auch abweichende Ansichten. Besonders wurden in neuerer Zeit von Anhängern Ritschls Ansichten geltend gemacht, die man früher als ganzen oder halben „Pelagianismus" bezeichnet hätte. Der theologische Determinismus oder die Lehre von der Prädestination und Gnadenwahl soll in dieser Schrift nicht erörtert werden. Sie wurden hier nur zum Zwecke einer grösseren Vollständigkeit und einer Klarstellung der Unterschiede zwischen ihr und dem hier vertretenen Determinismus erwähnt. Dass die Lehre von der Vorherbestimmung alles Geschehenden, wenn sie folgerichtig durchgeführt wird, zu sehr unerfreulichen Folgerungen führt, braucht nicht erst dargelegt zu werden.

Von den Schriftstellern, deren Lehre mit derjenigen der katholischen Kirche zusammenhängt, ist hier noch kurz Thomas von Aquino zu erwähnen, weil er bis in die neueste Zeit einen gewissen Einfluss ausgeübt hat, ja ihn noch ausübt. Thomas nahm eine Willensfreiheit an, deren Wesen darin bestehe, dass „der Wille sich aus sich selbst bestimme". Diese Freiheit fällt nicht mit der Fähigkeit eines grundlosen oder motivlosen Wollens zusammen und ist an sich mit dem Determinismus vereinbar. Es kommt nur darauf an, was man unter „dem Willen", von dessen Wesen Thomas noch keine richtige Vorstellung haben konnte, versteht. Weiter lehrt Thomas, wie der Wille seinerseits die Vernunft in Bewegung setze, so werde er auch durch sie (als bewegende Kraft) bestimmt. Er nimmt sodann an, der Wille müsse notwendig nach der Glückseligkeit und dem als gut Erkannten streben, werde also insofern determiniert; nur zwischen den einzelnen, zu den erwähnten Zielen führenden Wegen soll dem Menschen die Wahl zustehen. Dem Willen wird ferner die Macht zugeschrieben, die Vernunft „zur Erwägung" zu veranlassen und sie auf diese Weise zu befähigen, den Leidenschaften zu widerstehen. Aber auch das sinnliche Begehren kann nach Thomas den Willen in Bewegung setzen, da die Befehle der Vernunft nicht befolgt zu werden brauchen[20]). Das stimmt vollständig mit der Lehre des Determinismus überein, nach der die verschiedenen Triebe (insbesondere Affekte und

Leidenschaften) das Wollen bestimmen, wenn ihnen nicht stärkere Antriebe anderer Art, besonders sittliche Gefühle und Vorstellungen gegenüberstehen. Auch hier findet sich sonach eine Mischung von deterministischen und indeterministischen Bestandteilen. Kahl bemerkt denn auch (a. a. O.), Thomas von Aquino huldige, wie Sokrates, Plato und Aristoteles, dem intellektuellen Determinismus, habe aber trotzdem folgewidrig die (absolute) Willensfreiheit gelehrt. Leibniz soll sogar einem Freund geschrieben haben, er nehme mit den „Thomisten" an, dass alles Wollen determiniert werde.

Nach dem Wiederaufleben einer selbständigen, von den kirchlichen Lehren unabhängigen Philosophie traten darin bekanntlich zwei Hauptrichtungen auf, die sich insbesondere durch ihr Verhältnis zur Erfahrung (als Quelle unserer Erkenntnis) unterschieden. Hatten im Mittelalter, wie oben bemerkt wurde, religiöse Vorstellungen erheblich zur Entwicklung des Indeterminismus beigetragen, so verdankte nun der Determinismus, wie Siebeck (a. a. O. S. 390) hervorhebt, seine Ausbildung wesentlich dem philosophischen Denken.

In der, zuerst in England aufgetretenen Erfahrungsphilosophie war schon früh die Auffassung herrschend, dass auf geistigem Gebiete gleichfalls strenge Gesetzmässigkeit obwalte, sonach auch die Willenshandlungen stets auf bestimmten Ursachen beruhen müssten. Dazu kam, dass dort immer mehr klargestellt wurde, zwischen den einzelnen, in England als „Ideen" bezeichneten Vorstellungen bestehe eine feste Verknüpfung und dass die in Abschnitt III eingehend erörterte „Assoziationspsychologie" das ganze geistige Leben durch die „Assoziation der Ideen" zu erklären suchte. Schon Hobbes, der die Leugnung der absoluten Willensfreiheit als eine einfache Folgerung aus dem Kausalitätsgesetze bezeichnete, trat als entschiedener Determinist auf.[21]) Seine Auffassung teilten Locke, Hartley, Priestley, Hume u. A. Der Determinismus gewann aber, in Verbindung mit der englischen Philosophie auch in den anderen Ländern, besonders in Frankreich Boden, wo ausser Voltaire, der ihr anfangs widerstrebte, besonders die als Encyklopädisten bezeichneten Philosophen für den Determinismus gewonnen wurden.

Auch bei der anderen (rationalistischen) philosophischen Hauptrichtung fand dieser bald hervorragende Vertreter. Descartes führte zwar aus, der Wille werde durch das vom Handelnden als gut Erkannte bestimmt, glaubte aber trotz dieser, an den Determinismus erinnernden Lehre, die absolute Willens-

freiheit durch die Annahme retten zu können, „der Wille" treffe unbeeinflusst durch Motive seine Entscheidung. Auch Malebranche hielt noch an dieser aus einer unvollkommenen Psychologie hervorgehenden Auffassung fest. Spinoza lehrte dagegen, auch das Gebiet des geistigen Lebens werde von dem Grundsatz beherrscht, dass alles Geschehende seine Ursache habe. Ferner erklärten sich für den Determinismus Leibniz, der betonte, dass nichts ohne „raison déterminante" geschehe und sein Schüler Wolff, dessen Philosophie, ehe Kant auftrat, in Deutschland grossen Einfluss hatte.

Während Wolff das Wollen durch die Vorstellungstätigkeit bestimmt sein liess, trat Kant, dessen Lehre im Abschnitt VI eingehend erörtert werden wird, mit einer neuen Ansicht auf. Er verkannte nicht, dass auch auf dem geistigen Gebiete das Kausalitätsgesetz gelte und dass die Handlungen der Menschen durch ihren Charakter bestimmt würden, kam aber in seiner späteren Zeit zu der Ueberzeugung, dass die Annahme einer absoluten Willensfreiheit zur Begründung der Moral unentbehrlich sei. Deshalb suchte er sie dadurch zu retten, dass er die Freiheit, für die in unserer, der Erfahrung allein zugänglichen Welt der Erscheinungen kein Raum sei, in eine andere, bloss denkbare oder gedachte („intelligible") Welt verlegte, in der das Kausalitätsgesetz nicht zu gelten brauche. Dem erkennbaren (empirischen) Charakter stellte er einen anderen gedachten oder „intelligiblen" Charakter an die Seite, der den ersteren bestimmen und für den der Mensch, weil er auf seiner eigenen Tat beruhe, verantwortlich sei. Die Lehre von der Wahl des Charakters durch vorzeitliche Tat wurde dann von Schelling und Schopenhauer weiter ausgeführt. Auch sie leiteten daraus die Ansicht ab, dass der Mensch für seine Handlungen, obgleich sie mit Notwendigkeit aus seinem Charakter entspringen, verantwortlich gemacht werden könne. Die Lehren von Kant und Schopenhauer haben zwar auch in neuerer Zeit noch Anhänger gefunden, können aber im ganzen als ein überwundener Standpunkt bezeichnet werden. Der Kampf zwischen Determinismus und Indeterminismus wurde ebenso fortgeführt, als ob von einer intelligibeln Freiheit „niemals" die Rede gewesen wäre. Fichte hat sich zwar nach einigem Schwanken Kant angeschlossen und Hegel, dessen Ansicht für den ganzen Streit wenig Bedeutung hat, ging seine eigenen Wege. Aber abgesehen von Schleiermacher, der in einer von Dilthey veröffentlichten Jugendschrift für den Determinismus eintrat,[22]) erklärten sich Herbart und Beneke sowie

deren zahlreiche Schüler mit ausführlicher Begründung für ihn. Lotze, unzweifelhaft ein sehr bedeutender Philosoph, konnte das Fortschreiten der deterministischen Auffassung, die er lebhaft bekämpfte, ebensowenig hindern, wie die später in seine Fusstapfen getretenen, neueren Schriftsteller, deren Ansichten in Abschnitt VII erläutert werden sollen. Der Determinismus wurde nicht bloss in zahlreichen selbständigen Schriften vertreten, sondern es haben sich in neuerer Zeit fast alle Philosophen von Bedeutung einschliesslich der Psychologen für diese Auffassung erklärt, für die man in neuester Zeit auch seitens der Psychiatrie eintrat. Ferner hat die Ueberzeugung, dass zur Begründung der Moral und des Strafrechts die Annahme einer unbeschränkten Willensfreiheit unnötig sei, mehr und mehr Boden gewonnen.

Wichtiger als dieses Fortschreiten des Determinismus ist aber die Tatsache, dass seine Gegner auf die folgerichtige Durchführung des Indeterminismus in immer höherem Masse verzichten mussten. Die Ansicht, dass es ein grundloses, nicht durch Motive bestimmtes Wollen gebe, wird kaum mehr verteidigt. Man behauptet vielmehr nur noch, in solchen Fällen, in denen mehrere sich widerstreitende Motive heranträten, stehe dem Menschen die freie Wahl unter ihnen zu, so dass eigentlich nur noch über den Umfang der Willensfreiheit und die Natur der Wahlfreiheit gestritten wird. Auch bei der Begründung der indeterministischen Wahlfreiheit werden dem Determinismus bezüglich der Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes und des dem Charakter zugeschriebenen Einflusses häufig so viele Zugeständnisse gemacht, dass von der Gegnerschaft fast nichts mehr übrig bleibt. Man erklärt einen „relativen Determinismus" für berechtigt, oder beschränkt sich, was auf dasselbe hinausläuft, auf einen „relativen Indeterminismus". In Abschnitt VII soll dargelegt werden, dass es einen gangbaren Mittelweg dieser Art nicht gibt, sondern dass man zwischen der Annahme eines grundlosen Wollens und dem Determinismus wählen muss. Im übrigen wird sich auch zeigen, dass dieser letztere eine unvermeidliche Folge der Erkenntnis von der Allgemeingültigkeit des Gesetzes vom zureichenden Grunde und der Einsicht in den bestimmenden Einfluss der Charaktereigenschaften ist. Ferner wird sich herausstellen, dass mit seiner Anerkennung nicht die schlimmen Folgen verbunden sind, deren Eintritt die Gegner behaupten.

II. Der Charakter.

1. Allgemeines. — Aeussere Verhältnisse, Alter und Geschlecht.

Dass die äusseren Verhältnisse, in denen die Menschen leben, sowie ihre Eigenschaften ebenso verschieden sind, wie die Richtung ihres Willens und ihre dadurch bedingte Handlungsweise, ist unzweifelhaft. Auch liegt die Annahme, dass zwischen diesen Verschiedenheiten ein Zusammenhang bestehe, nämlich die Verschiedenheit des Wollens durch die äusseren Verhältnisse und die Charaktereigenschaften des Handelnden bestimmt werde, sehr nahe. Die Erfahrung bestätigt denn auch, dass es sich wirklich so verhält.

Die neueren Gegner des Determinismus erkennen zwar, wie bereits erwähnt wurde, diese Einflüsse, insbesondere denjenigen des Charakters, in weitem Umfange an, unterlassen es aber, die notwendigen Folgerungen daraus zu ziehen. Deshalb müssen die in Frage stehenden Tatsachen eingehend dargelegt werden. Die inneren Eigenschaften der Menschen sind in dieser Beziehung besonders wichtig; aber auch die äusseren Verhältnisse üben nicht bloss auf die Charakterbildung grossen Einfluss aus, sondern können unmittelbar auf das Wollen einwirken. Sie dürfen daher, obgleich meistens sehr bekannte Dinge in Frage stehen, nicht übergangen werden. Handelt es sich doch darum, Unbekanntes durch Bekanntes zu erklären.

Der Einfluss, den andere Menschen (durch Befehle, Rat, Ermahnung, Beispiel usw.) auf den Willen ausüben, soll in Abschnitt IV, in Verbindung mit der Suggestion, erörtert werden. Im übrigen kommen Verhältnisse der verschiedensten Art in Betracht. Zunächst sind von Bedeutung: der Wohnort des Handelnden und das dort herrschende Klima, sowie die Zeit und die Umgebung (das sogen. „milieu"), in der er lebt. In einem heissen Klima entstehen andere Bedürfnisse und Gewohnheiten, wie in einem kalten; ausserdem werden dort, wie u. a. der sogen. Tropenkoller beweist, die Affekte vielfach in anderer Weise erregt. Was die Umgebung des Wollenden anbelangt, so hat der Angehörige eines wenig kultivierten Stammes — ganz abgesehen von den Verschiedenheiten der Religion und der Sitte — andere Neigungen wie der gebildete Europäer. Ferner kommt die Stellung, die der Handelnde in seinem Volk oder Stamm (als Häuptling, Priester, Leibeigener, Sklave usw.) einnimmt, und sein

Beruf in Betracht, da dadurch mit der Denkweise die ganze Richtung, sowie der Inhalt des Wollens bestimmt werden kann; noch mehr kommt besonders bei höher entwickelten Völkern darauf an, ob jemand reich oder arm ist oder sich gar in drückender Not befindet. Je nachdem diese Verhältnisse beschaffen sind, treten andere Versuchungen an den Menschen heran, denen dieser um so leichter unterliegt, je stärker sie oder die ihnen zu Grund liegenden sinnlichen Antriebe sind. So ist beispielsweise, wer sich in Not befindet, in höherem Grade als andere Menschen der Versuchung ausgesetzt, sich an fremdem Eigentum zu vergreifen. Der Reichtum bringt dagegen andere Gefahren (z. B. die Versuchung zum Müssiggang, zum Hazardspiel, Börsenspiel usw.) mit sich. Auch die Wohnungsverhältnisse können unsittliche Neigungen hervorrufen; so z. B. begünstigt das Zusammenschlafen mit verheirateten oder im Konkubinat lebenden Personen bei Kindern die Entwicklung vorzeitiger geschlechtlicher Begehrlichkeit, das Zusammensein mit vielen Vagabunden, Dirnen usw., verbrecherische, besonders diebische Neigungen. Allerdings sollen diese Antriebe beherrscht werden; auch kann dies geschehen, wenn die sittliche Widerstandskraft in genügendem Masse vorhanden ist. Aber bei gleicher Widerstandskraft übt die verschiedene Stärke des sinnlichen Antriebs und der damit verbundenen Versuchung einen gar oft entscheidenden Einfluss aus. Deshalb heisst es im Vaterunser: „Führe uns nicht in Versuchung"; ferner sagt das Sprichwort: „Gelegenheit macht Diebe". Der Einfluss, den die Stärke der Versuchung ausübt, wird u. a. auch durch die als Warenhaus-Kleptomanie oder Magazinitis bezeichnete Erscheinung bewiesen, dass in den grossen Warenhäusern besonders viele Diebstähle von Personen mit geringerer Widerstandskraft verübt werden, die ohne diese Versuchung wohl nicht gestohlen hätten.[23]) Der Einfluss von Alter und Geschlecht auf das Denken und Wollen ist so klar, dass darüber wenig gesagt zu werden braucht. Knaben betreiben, wie schon in einem römischen Spruch gesagt wird, Alles nach Knabenart. Vom Jüngling erwartet man nicht die im höheren Alter regelmässig vorausgesetzte Reife und und Besonnenheit; im Greisenalter vermindern sich dagegen regelmässig die geistigen Fähigkeiten, insbesondere das Gedächtnis, die Einbildungskraft und die Willenskraft. Das Lebensalter übt deshalb sehr oft einen bestimmenden (oder determinierenden) Einfluss auf das Wollen aus, der auch bei der die Zurechnungsfähigkeit betreffenden Gesetzgebung durchweg berücksichtigt

wird. (Vgl. Abschnitt X.) Mit Rücksicht auf diesen Einfluss konnte Goethe sagen: „Kaum hast Du die Fehler der Jugend begangen, so musst Du die Fehler des Alters begehn". Auch der Einfluss des Geschlechts braucht, da es sich dabei um sehr bekannte Verschiedenheiten handelt, nicht eingehender erörtert zu werden. Hervorzuheben ist, dass bei den Frauen das Gefühl, das auch bei der Jugend im allgemeinen stärker hervortritt als der Verstand, regelmässig eine grössere Rolle spielt als bei den Männern. Die später zu erwähnende Moralstatistik zeigt, dass der Einfluss von Alter und Geschlecht sich in Ansehung der strafbaren Handlungen und des Selbstmords deutlich geltend macht.

2. Die Verschiedenheit der geistigen und sittlichen Eigenschaften.

Die Verschiedenheit der den einzelnen Menschen anklebenden Charaktereigenschaften erklärt die Verschiedenheit der Willenshandlungen, wie sich zeigen wird, am einfachsten. Dabei kommen zunächst die Gefühle von Lust und Unlust, sowie die damit zusammenhängenden Triebe, Meinungen, Affekte und Leidenschaften in Betracht; denn sie hängen auf das engste mit dem Begehren und Wollen zusammen. In dieser Beziehung übt die Zeit, in der jemand lebt, und die Kulturstufe, auf der er sich befindet, einen grossen Einfluss auf seine Triebe aus. Auf den niederen Kulturstufen haben die einfachen Triebe, besonders der Selbsterhaltungstrieb und der Geschlechtstrieb, häufig eine so grosse Bedeutung, dass höhere Antriebe, insbesondere verständige und sittliche Erwägungen, neben ihnen eine verhältnismässig geringere Rolle spielen. Sie sind aber auch auf höheren Stufen noch von erheblicher Bedeutung. Schiller konnte deshalb sagen:

„Solange nicht Philosophie den Lauf der Welt zusammenhält,
Erhält sie ihr Getriebe durch Hunger und durch Liebe."

Die Bedeutung der bestehenden Verschiedenheiten tritt besonders scharf hervor, wenn man die in sehr verschiedenen Ländern und Zeiten bestehenden Zustände miteinander vergleicht, die ja, wenn allen Menschen das Vermögen innewohnte, unabhängig von den äusseren Verhältnissen und von ihrem Charakter zu wollen, was ihnen beliebt, vor dieser unbeschränkten Willensfreiheit zurücktreten müssten. Durch die gesteigerte Kultur werden vielfache Veränderungen herbeigeführt, besonders Bedürfnisse gröberer Art

in weitem Umfange durch verfeinerte ersetzt. Ein Beherrschen der sinnlichen Triebe wird im Laufe der Zeit immer mehr, wenn auch nicht immer mit Erfolg, von dem einzelnen gefordert. Bezüglich der Wertschätzung der als Güter betrachteten Dinge bildet sich eine immer grössere Verschiedenheit aus. Der eine legt auf sinnliche Genüsse, der andere auf geistige, auf Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft usw. grösseren Wert. Während viele Menschen mehr an den Augenblick denken und den vorübergehenden Eindrücken nachgeben, lassen sich andere vorwiegend durch den Gedanken an die Zukunft leiten. Dieser sieht vor allem auf ein ruhiges Leben, jener legt auf den Erwerb oder auf die äussere Stellung insbesondere auf Ehre und Ansehen das entscheidende Gewicht. Durch diese Verschiedenheiten wird natürlich der Inhalt des Wollens, z. B. die Berufswahl und die Lebensweise, vielfach bestimmt. Ausser den, später eingehender zu erörternden, Unterschieden, die sich auf die für die Affekte und Leidenschaften so wichtige Erregbarkeit und Reizbarkeit, beziehen, ist für das Wollen von besonderer Bedeutung die Verschiedenheit der Willenskraft oder Energie, die Wilhelm von Humboldt die wichtigste Eigenschaft des Menschen nennt, sowie diejenige der geistigen Fähigkeiten. Die erstere äussert sich in der Entschlussfähigkeit, sodann in der Widerstandsfähigkeit gegenüber sinnlichen Antrieben und fremden Einflüssen. Beides hat vornehmlich Bedeutung für das Gebiet der Sittlichkeit. Weicht doch der Determinismus besonders insofern von der ihm entgegenstehenden Auffassung ab, als er annimmt, weil die erwähnte Widerstandskraft stets begrenzt und bei den einzelnen Menschen in verschiedenem Grade vorhanden sei, könne von einem unbedingten „Auchanderskönnen" nicht die Rede sein.

Ein Unterschied bezüglich der geistigen Fähigkeiten besteht nicht bloss dem Grade nach — zwischen Schwachsinn und Talent oder Genie liegen eine Menge von Mittelstufen —, sondern auch hinsichtlich der Art der Begabung. Sie kann z. B. verschieden sein in Beziehung auf wissenschaftliche Tätigkeit überhaupt oder auf Sprachkenntnisse, Mathematik, Dichtkunst, bildende Kunst, Musik usw. Diese Verschiedenheiten, bei denen u. a. Scharfsinn, Einbildungskraft usw. eine grosse Rolle spielen, äussern ihre Wirkungen auf dem Gebiete der Sittlichkeit in geringerem Masse als in anderen Richtungen, z. B. hinsichtlich der Wahl und der Ausübung des Berufes, der Lebensweise usw. Das kommt aber, wie schon erwähnt wurde, nicht in Betracht. Bei dem Streit über die Willensfreiheit handelt es

sich ja lediglich um die Frage, ob das Wollen überhaupt mit Notwendigkeit durch Motive bestimmt wird. Wer dies bezüglich der in das Gebiet der Sittlichkeit gehörenden Handlungen annimmt, muss folgerichtig dasselbe hinsichtlich anderer Handlungen tun, also auch annehmen, religiöse, politische und künstlerische Motive wirkten auf das Wollen nicht bestimmend, vielmehr sei dieses von ihnen unabhängig. Dass die Art und die Höhe der Begabung nicht bloss auf das Können, sondern auch auf das Wollen von Dichtern, Malern, Musikern usw. einen bestimmenden Einfluss übt, leuchtet ohne weiteres ein, wird aber besonders klar, wenn man derartige Personen von grösserer Bedeutung näher ins Auge fasst. Shakespeare, Michelangelo, Goethe, Schiller, Richard Wagner usw. wären natürlich, was sie waren, nicht geworden, wenn sie einige Jahrhunderte früher gelebt oder einem niedriger stehenden Volke angehört hätten. Nicht bloss ihre Leistungen, sondern auch ihre Denkart und Willensrichtung wären dann anders gewesen. Aber dass und wie sie sich der gewählten Tätigkeit widmeten, hatte doch vornehmlich in ihrer Persönlichkeit und Begabung seinen Grund.

Ueberall wird, wenn etwas Grosses erreicht werden soll, eine ererbte Begabung von besonderer Art vorausgesetzt, deren Vorhandensein und Beschaffenheit auch dem Wollen seine Richtung gibt und seinen Inhalt vielfach bestimmt. Bei der Dichtkunst wie bei den bildenden Künsten und der Musik kommt besonders die „Inspiration“ oder der innere Drang in Betracht, der mit unwiderstehlicher Kraft zum Dichten, Malen usw. antreibt. Er gibt der Tätigkeit zugleich eine bestimmte Richtung, so dass der Dichter oder Künstler mit Notwendigkeit zu gewissen Leistungen getrieben wird, ja, wie Goethe sagte, gleich einem Nachtwandler handelt. In der Regel wird sogar nur solchen Werken ein bedeutender Wert zugeschrieben, die mit innerer Notwendigkeit aus dem inneren Wesen des Dichters usw. entsprungen sind, bei denen also von einem „Auchanderskönnen“ nicht die Rede sein kann. Man sagt deshalb auch: Der wahre Künstler wird geboren. Die erwähnte „Inspiration“, die mit der in Abschnitt III erörterten, gewöhnlich als „Ideenassoziation“ bezeichneten Verknüpfung der Vorstellungen zusammenhängt, tritt übrigens auch deutlich bei anderen Personen, z. B. bei Rednern, Schriftstellern, Improvisatoren, hervor, bei denen sich oft während des Redens oder Schreibens Gedanken aufdrängen, von denen der Redende oder Schreibende vorher nichts wusste. „L'idée vient en parlant“, sagt Heinrich von Kleist. Auch im

gewöhnlichen Leben zeigt sich, dass dem einen nicht dasselbe „einfällt", er nicht ebenso auffasst und denkt, wie ein anderer. Ueberall ist die Art und die Stärke der Begabung von Bedeutung.

Der erwähnte Einfluss macht sich auch bei Handlungen geltend, die in das Gebiet der Sittlichkeit gehören. Nicht bloss wirklicher Schwachsinn, sondern auch Mangel an Einsicht, sowie Dummheit usw. können zu unsittlichen oder ungehörigen Handlungen führen, die bei grösserer Begabung unterblieben wären. Auf diesem Gebiete sind aber andere (erworbene) Eigenschaften von grösserer Bedeutung, die man je nach ihrer Beschaffenheit als Tugenden oder als sittliche Mängel, Fehler, Laster usw. bezeichnet. Bei diesen Eigenschaften handelt es sich zum Teil (z. B. bei Willenskraft, Entschlossenheit, Besonnenheit und ihren Gegensätzen) um Verschiedenheiten, die bereits erwähnt worden sind. Ausserdem kommen aber noch zahlreiche andere Eigenschaften in Betracht, von denen nur einzelne Beispiele angeführt zu werden brauchen. Diese Eigenschaften bedeuten begrifflich nichts anderes, als bestimmte gewohnheitsmässige Willensrichtungen oder Betätigungsweisen; sie lassen erkennen, dass das Wollen desjenigen, der sie besitzt, in einer gewissen Richtung regelmässig einen bestimmten Inhalt hat. Wenn man sagt, ein Mensch sei wahrhaftig, ehrlich, treu, aufopferungsfähig, wohlwollend usw., so weiss jedermann, was dies heissen soll. Man legt jemand diese Eigenschaften nur bei, weil sie seinem bisherigen Verhalten entsprachen und zum Schluss berechtigen, dass er auch künftig so handeln werde. Ebenso verhält es sich mit den Eigenschaften von der entgegengesetzten Beschaffenheit, also mit Verlogenheit, Unehrlichkeit, Treulosigkeit usw., sowie mit anderen Fehlern, wie Geiz, Habsucht, Hochmut, Rachsucht, Launenhaftigkeit usw. Alle diese Eigenschaften haben, wenn man sie einzeln für sich betrachtet, einen bestimmenden oder determinierenden Einfluss auf den Inhalt des Wollens. Dasselbe gilt von der Zusammenfassung gewisser, einem Menschen anklebenden und seine Eigenart begründenden Eigenschaften, die als Charakter oder als Temperament bezeichnet werden. Davon muss noch besonders gehandelt werden.

3. Temperament und Charakter. Ihr Einfluss.

Unter dem Charakter im weitesten Sinne des Wortes versteht man gewöhnlich den Inbegriff derjenigen geistigen und

sittlichen Eigenschaften, durch die eine Person ihre Eigenart oder ihr besonderes Gepräge erhält, die sie sonach von anderen Personen unterscheiden. Dieser Charakter, der sich im wesentlichen mit den Begriffen „Persönlichkeit" und „Idividualität" deckt, stellt hiernach den inneren Zustand einer bestimmten Person dar. Er ist das Ergebnis früherer Vorgänge, und wie später dargelegt werden wird, nicht unveränderlich, hat aber grosse Bedeutung für die Gestaltung der inneren Vorgänge, insbesondere für neu auftretende Gefühle und Vorstellungen, die als Motive des Wollens in Betracht kommen. In diesem weiteren Sinne gehört zum Charakter auch das Temperament oder die Gemütsart, die besonders für das Auftreten und die Stärke der Gemütsbewegungen wichtig ist.

Dass der Charakter für die Willenshandlungen von grosser Bedeutung ist, wird im allgemeinen kaum mehr bestritten. Man unterlässt es nur, daraus die notwendigen Schlüsse zu ziehen, meint wohl auch, daraus, dass die Motive und der Charakter den Inhalt des Wollens tatsächlich bestimme, folge nicht, dass diese Wirkung eine notwendige sei. Die oberflächlichste Beobachtung lässt ja auch den grossen Einfluss der Charaktereigenschaften auf den Inhalt des Gewollten erkennen; er gibt sich hauptsächlich in der Art und Weise kund, in der der Mensch durch äussere und innere Antriebe bestimmt wird oder ihnen entgegenwirkt.

Der Einfluss des Temperaments ist schon früh beobachtet worden. Seit langer Zeit unterscheidet man vier Temperamente: das cholerische, das phlegmatische, das sanguinische und das melancholische. Diese Bezeichnungen geben an sich kein genaues Bild von dem, was sie bedeuten. Man will auch damit nicht sagen, dass jeder Mensch eines der erwähnten Temperamente haben müsse, sondern gibt allerseits zu, dass es viele Mittelstufen oder Mischungen aus den verschiedenen Gemütsarten gebe. Aber man weiss doch, was unter cholerisch, phlegmatisch usw. verstanden wird, und etwas richtiges liegt auch der Einteilung zu Grund. Es handelt sich dabei um eine gewisse Grundstimmung, die bei den einzelnen Menschen bezüglich der Erregbarkeit oder Reizbarkeit und der dabei hervortretenden Färbung der verschiedenen Gefühle und Vorstellungen hervortritt. Besonders kommt die Stärke und Lebhaftigkeit der Gefühle von Lust und Unlust, sowie die Richtung, die sie nehmen, in Betracht. Ein Mensch ist cholerisch, soll sagen, dass er leicht in heftiger Weise erregt, hauptsächlich leicht in Zorn gebracht wird, während im Gegensatz hierzu der Phlegmatiker einen

gewissen, nicht leicht zu störenden Gleichmut besitzt, der regelmässig vor heftigen Erregungen schützt, aber auch in Stumpfheit ausarten kann. Wenn jemand als Sanguiniker bezeichnet wird, soll dies heissen, er werde leicht aber nur flüchtig erregt, und habe auch die Eigenschaft, die Dinge leicht zu nehmen und alles von der heitern Seite aufzufassen. Im Gegensatz zu dem, im gewissen Masse zum Leichtsinn hinneigenden Sanguiniker wird als Melancholiker bezeichnet, wer geneigt ist, immer schwarz zu sehen und infolgedessen alles schwerer zu nehmen, ja leicht in Schwermut zu verfallen. Wenn dies bei jemand in hohem Grade der Fall ist, wird er wohl auch Hypochonder genannt und gilt dann vielfach schon als ein kranker oder wenigstens krankhaft veranlagter Mensch. Die vorhandenen Gegensätze werden auch in anderer Richtung gruppiert, indem das sanguinische und melancholische Temperament zusammen, das cholerische und phlegmatische aber ihnen gegenüber gestellt wird. [24])

Dass das Temperament auf das Wollen einen bestimmenden Einfluss ausübt, z. B. derjenige, der sehr heftige Antriebe oder „Impulse" hat und ihnen folgt, vielfach anders wollen und handeln muss, als derjenige, der stets kühl und bedächtig überlegt, wird im gewöhnlichen Leben wohl allgemein angenommen. Dasselbe gilt bezüglich der anderen Einteilungen, die auf Grund der Gemütsart gemacht werden, z. B. derjenigen in Gefühlsmenschen und Verstandesmenschen oder in Optimisten und Pessimisten. Rechnet man das Temperament nicht zum Charakter, so besteht dieser aus den von der Gemütsart unabhängigen, geistigen und sittlichen Eigenschaften des Menschen, die seine Eigenart oder Persönlichkeit begründen. Hier soll das Wort in seinem weitesten Sinne gebraucht werden, in dem es auch das Temperament umfasst. Auch wird von demjenigen Sprachgebrauch abgesehen, nach dem das Wort Charakter als gleichbedeutend mit Charakterfestigkeit oder mit festen Grundsätzen gebraucht wird. In der hier angewendeten Bedeutung des Worts hat jeder Mensch, auch der Unentschlossene und Schwankende, einen Charakter.

Einen wesentlichen Bestandteil des Charakters bildet auch die Weltanschauung oder Lebensanschauung, soweit eine solche überhaupt vorhanden ist. Sie macht sich in jeder Richtung, besonders auch auf dem Gebiete der Wissenschaft geltend. Auch der Gelehrte ist ein Mensch, der durch seine Weltanschauung, ja nicht selten durch Vorurteile bestimmt wird. Dasselbe gilt von den künstlerischen Anschauungen, die sich neben dem oben

erwähnten inneren Drang geltend machen. Bezüglich der Handlungen, die das Gebiet der Sittlichkeit berühren, kommt es hauptsächlich darauf an, welche sittliche Grundsätze ein Mensch besitzt und welche Stärke sie haben. Ferner kommt in Betracht, in welchem Grade die Willenskraft und damit die Fähigkeit der Selbstbeherrschung entwickelt, wie weit also der Handelnde zum erfolgreichen Widerstand gegen die an ihn herantretenden Versuchungen oder gegen die Antriebe zu unsittlichen oder strafbaren Handlungen befähigt ist. Mit der guten Gesinnung muss, wenn sie sich als wirksam erweisen soll, notwendig eine gewisse Willenskraft verbunden sein, die zum erfolgreichen Widerstand gegenüber den unsittlichen Begierden und Leidenschaften sowie zur Unterdrückung schädlicher Affekte befähigt. Sagt man doch, dass schlechte Menschen ihre Affekte besser beherrschen können, als gute, die nicht selten schwach sind. Dass diese Widerstandskraft nicht bei allen Menschen in gleichem Masse vorhanden und dass sie stets begrenzt ist, leuchtet von selbst ein, wenn man die Menschen und ihr Verhalten unbefangen betrachtet. Eine unbegrenzte Fähigkeit dieser Art muss man aber folgerichtig annehmen, wenn man daran festhält, jeder Mensch sei in der Lage, sich in allen Fällen ebensowohl für das Gute, wie für das Böse zu entscheiden, können also den Antrieben zum Bösen unter allen Umständen widerstehen.

Die den Charakter bildenden Eigenschaften können in sehr verschiedenen Zusammensetzungen vorhanden sein; sie stimmen nicht immer mit einander überein; ja sie widersprechen sich sehr oft geradezu. Mit hoher geistiger Begabung kann z. B. ein schwacher, mit geringen geistigen Fähigkeiten ein starker Wille verbunden, neben einem lebhaften Sinne für Kunst und Wissenschaft kann eine stark entwickelte Sinnlichkeit vorhanden sein usw. Neben einfachen, leicht zu durchschauenden Charakteren gibt es ferner solche, die zwiespältig oder doch sehr verwickelt sind. Ja eine gewisse Mischung von verschiedenen Eigenschaften verleiht der Persönlichkeit grösseren Reiz und erhöht wegen der damit verbundenen Vielseitigkeit die vorhandene Leistungsfähigkeit. Treitschke hat sogar einmal gesagt: „Die Grösse der historischen Helden besteht in der Verbindung von Seelenkräften, die nach der Meinung des platten Verstandes einander ausschliessen.“ Dass die verschiedenen Charaktereigenschaften sich in einer gewissen Uebereinstimmung mit einander befinden und dass durch das Ueberwiegen bestimmter, herrschender Vorstellungsgruppen, besonders der sittlichen Gefühle

und Vorstellungen eine einheitliche, scharf ausgeprägte Persönlichkeit entsteht, ist zwar sehr wünschenswert und muss das Ziel der Erziehung wie der Selbstzucht sein. Nennt doch Goethe die Persönlichkeit das höchste Glück der Erdenkinder. Aber ein solcher Zustand besteht keineswegs immer, ja nicht einmal sehr häufig. Innere Kämpfe werden niemand erspart und gar oft kann der Mensch mit Faust sagen; „Zwei Seelen wohnen ach in meiner Brust". Oft zeigt sich sogar statt der wünschenswerten Harmonie volle Zerfahrenheit oder Zerrissenheit. Wie es sich auch damit verhalte und wie schwer es auch manchmal, besonders bei genialen Menschen, sein mag, die Geheimnisse des oft sehr verwickelten Charakters zu erforschen; einen bestimmten Charakter hat jeder Mensch und dieser äussert stets seine Wirkungen, indem er den Inhalt des Wollens bestimmt. Dass der Determinismus dem Charakter oder der Persönlichkeit die Grundlage entziehe, wie Eucken[25]) noch in neuerer Zeit behauptet hat, ist hiernach unrichtig. Vielmehr kann die Persönlichkeit offenbar nur auf deterministischer Grundlage Bedeutung für die ganze Tätigkeit gewinnen.

Besonders wichtig ist der (gute oder schlechte) Charakter für die Sittlichkeit. In je höherem Grade der Mensch die schon in der Einleitung erwähnte sittliche Freiheit erworben hat, desto deutlicher tritt hervor, dass das Wollen durch feste sittliche Grundsätze (ebenso wie durch schlechte Eigenschaften) determiniert werden kann. Je unfertiger der Charakter und je unsicherer und schwankender der Handelnde folgenweise in seinen Entschlüssen ist, desto mehr hat es dagegen den Anschein, als ob sein Wollen grundlos erfolge, d. h. nicht durch Motive determiniert werde. Es gibt ja auch Fälle, in denen die Charaktereigenschaften des Handelnden für seine Entschliessung ziemlich gleichgültig sind. So verhält es sich z. B. bei der öfters erwähnten Entscheidung, welchen von mehreren, gleich langen und bequemen Wegen zu einem bestimmten Ziel, man einschlagen solle usw. Aber diese Fälle bilden die Ausnahme; auch verhält es sich immer anders, soweit die Sittlichkeit in Betracht kommt. Deshalb kann von den erwähnten Ausnahmefällen hier abgesehen werden.

Der Einfluss des Temperaments auf die Gefühle aller Art, insbesondere auf die Gemütsbewegungen, durch den die Stimmung und das Wollen in weitem Umfange determiniert werden, tritt im gewöhnlichen Leben besonders deutlich hervor. Sowohl der von Goethe als ein grosses Gut und als köst-

licher Gewinn gepriesene „gute leichte Sinn", als die im Gegensatz dazu stehenden Eigenschaften, wie die Gewohnheit, alles schwer zu nehmen, sich nicht entschliessen zu können usw., beeinflussen offensichtlich das Wollen. Deshalb räumen auch solche Gegner, die dem Charakter im engeren Sinne des Wortes eine entscheidende Bedeutung versagen, z. B. Berner, diese dem Temperament oder dem „Naturell" ein. In Wirklichkeit besteht aber zwischen den verschiedenen Charaktereigenschaften ein Unterschied nicht. Sie alle haben dieselbe Bedeutung für die einzelnen Willenshandlungen, die, soweit es dabei überhaupt auf die inneren Eigenschaften des Handelnden ankommt, durchwegs seinem Charakter, der übrigens auch durch das Temperament beeinflusst wird, entsprechen. Wie man aus den einzelnen Willensäusserungen auf den Charakter eines Menschen schliessen kann, so vermag man, wenn man diesen genau kennt, in der Regel ziemlich sicher vorauszusagen, wie jemand in einer bestimmten Lage handeln wird und sich ebenso dessen Handlungen auf Grund seines Charakters erklären. Beschäftigt man sich mit Männern von geschichtlicher Bedeutung, von deren äusserem und innerem Wesen man ein Bild mit sich herumträgt, so weiss man genau, warum sie so handeln mussten, wie sie gehandelt haben. Man nimmt nicht an, dass die Verschiedenheit ihrer Willensentschliessungen auf einem Zufall beruhe, sondern dass sie in der Verschiedenheit ihres inneren Wesens ihren Grund habe. Dies gilt nicht bloss von Dichtern, Malern usw., sondern auch von Feldherren und Staatsmännern. Wie der Charakter von Luther und Melanchthon, von Michelangelo und Raphael, von Goethe und Schiller ein ganz verschiedener war, so auch derjenige von Cromwell, Richelieu, Cavour, Bismarck usw., sowie von Friedrich dem Grossen, Napoleon I. und Moltke.

Bei allen Beurteilungen geht man davon aus, dass das ausschlaggebende Motiv in dem inneren Wesen des Handelnden seinen Grund hatte oder dass es dadurch seine Bedeutung als massgebender Beweggrund erhielt. Wegen dieser Ueberzeugung verlangen wir auch vom Dichter, dass er (im Schauspiel, wie im Roman usw.) die Handlungen der auftretenden Personen in glaubhafter Weise „motiviert", d. h. mit deren Charakter in Einklang bringt. Er muss uns, wenn wir zufrieden sein sollen, die Ueberzeugung beibringen, dass seine Personen nicht anders handeln konnten, als sie gehandelt haben. Diese Handlungen müssen dem Charakter entsprechen und wieder auf die psychologische Entwicklung einwirken. Von der Annahme, dass das Wollen eines Menschen

regelmässig seinem Charakter entspricht, gehen wir aber auch im gewöhnlichen Leben aus. Wir suchen uns die Handlungen eines Menschen aus seinem Charakter zu erklären und wundern uns nicht, dass ein wahrhaftiger und ehrlicher Mensch dem entsprechend handelt, dagegen ein Lügner die Unwahrheit sagt, oder dass Trinker, Morphiumsüchtige, Spieler usw. ihren Leidenschaften unterliegen. Dass dies in jedem einzelnen Falle notwendig geschehen muss, ist natürlich nicht unsere Meinung. Wohl aber halten wir das Unterliegen für etwas Natürliches, weil wir aus der Stärke der Leidenschaft im Verhältnis zu der ihr entgegenstehenden geringen Widerstandskraft oder Selbstbeherrschung, die ja auch erworben werden muss, ausschliessen, dass diese nicht immer oder nur selten zur Beherrschung der übermächtig gewordenen Leidenschaft ausreiche. Wir halten das Stärkeverhältnis zwischen Trieb und Widerstandskraft, nicht das willkürliche Belieben, für entscheidend und nehmen nicht etwa an, dass bei den Trinkern und Spielern zufällig die Leidenschaft so häufig obsiege. Dagegen entschliessen wir uns ungern zur Annahme, dass ein Mann, den wir als Ehrenmann kennen, plötzlich schlecht geworden ist und sich eines Diebstahls oder eines Betruges schuldig gemacht hat. Zeigt es sich, dass dies doch der Fall war, so nehmen wir an, dass wir uns in der Beurteilung des Charakters, z. B. über die Willenskraft des Handelnden getäuscht haben oder dass er ein Heuchler war, sagen aber nicht, dass auf den Charakter des Wollenden nichts ankomme.

Verhielte es sich anders, so würde die Persönlichkeit des Handelnden jede Bedeutung verlieren, da zwischen ihr und seinem Wollen kein Zusammenhang bestünde und jeder Mensch ebenso handeln könnte, wie wenn er den entgegengesetzten Charakter hätte. Man könnte weder von Menschenkenntnis noch von Selbsterkenntnis sprechen. Ferner hätten Erziehung und Selbstzucht keinen Zweck, weil der Inhalt des Wollens dann vom Charakter, also auch von den anerzogenen Eigenschaften unabhängig wäre.

In Wirklichkeit geht jedermann bei dem Verkehr mit anderen Menschen von der Annahme aus, dass deren Willensentschliessungen ihren (guten oder schlechten) Eigenschaften entsprechen werden. Der Ausspruch von Christus, dass der gute Baum gute, der schlechte aber schlechte Früchte trage, hat ebenso wie die Aeusserung: „An ihren Früchten werdet Ihr sie erkennen", keine andere Bedeutung, als die Lehre vom Einfluss des Charakters auf das Wollen. Ihr entsprechend verfährt man auch im geschäftlichen Verkehr. Man bildet sich über den Cha-

rakter jedes Menschen, mit dem man in Verbindung tritt, eine bestimmte Meinung und lässt sich dadurch bestimmen. Wer einem Anderen Vertrauen oder Kredit schenken soll, erkundigt sich nicht nur nach dessen Vermögen, sondern auch nach dem Charakter; ebenso verfährt derjenige, der einen anderen (durch Rat, Ueberredung, Schmeichelei usw.) zu einer Handlung bestimmen will. Er sucht häufig sogar dessen Schwächen zu erforschen, um sie für sich auszunützen. Ja, dieselben Menschen, die den Determinismus bekämpfen, beschäftigen sich, wie Tylor [26]) zutreffend hervorhebt, oft eingehend mit dem Einfluss, den die Motive und der Charakter ausüben. Für den ganzen menschlichen Verkehr würde es, wenn es sich anders verhielte, an einer geeigneten Grundlage fehlen, weil dann die Handlungen der Menschen in keiner Weise zu berechnen und vorauszusehen wären. Es ist hiernach eine allgemeine Wahrheit, die Schillers Wallenstein mit den Worten ausspricht:

„Des Menschen Taten und Gedanken, wisst,
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innere Welt, sein Mikrokosmus ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind notwendig, wie des Baumes Frucht;
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiss ich auch sein Wollen und sein Handeln."

4. Die Entstehung des Charakters.

Die Frage nach dem Ursprung des Charakters hat grosse Bedeutung, weil manchmal angenommen wird, er sei ein Werk des freien Willens oder eines blossen, von dem Menschen gefassten Entschlusses, so dass er deshalb für seinen Charakter verantwortlich sei. Wie sich der Charakter bildet, insbesondere wie es kommt, dass gewisse Züge als die leitenden, bestimmenden, die Eigenart eines Menschen kennzeichnenden, hervortreten, lässt sich nur selten deutlich im einzelnen erkennen und darlegen. Ebenso bietet die Auflösung des Charakters in seine einzelnen Bestandteile (die „Analyse") oft grosse Schwierigkeiten. Aber schon bei einer oberflächlichen Betrachtung zeigt sich: 1. dass der Charakter das Ergebnis einer längeren, allmählichen Entwicklung und 2. dass das Ergebnis dieser Entwicklung in doppelter Weise bedingt ist, einmal durch Anlagen, die der Mensch mit auf die Welt bringt, sodann durch äussere Einflüsse der verschiedensten Art. Die natürlichen, ein- für allemal fest-

stehenden Anlagen hatte Goethe wohl im Auge, als er in den orphischen Strophen sagte:

„Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du eingetreten.
So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen.
So sagten schon Sibyllen und Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt."

Die Verschiedenheit dieser Anlagen oder des „Naturells", die besonders für das Temperament von grosser Bedeutung ist, kann ebenso wenig geleugnet werden als der Umstand, dass sie die unverwischbare Grundlage der Charakterentwicklung bilden. Schon ein römischer Schriftsteller sagte: „Naturam expellas furca, tamen usque recurret." Goethe liess in Hermann und Dorothea die Mutter sagen:

„Wir können die Kinder nach unserem Sinne nicht formen,
So wie Gott sie uns gibt, so muss man sie haben und lieben.
Sie erziehen aufs beste und jeglichen lassen gewähren,
Denn der eine hat diese, der andere andere Gaben."

Auch darüber, welchem Umstande diese Anlagen ihre Entstehung verdanken, besteht eigentlich kaum mehr eine Meinungsverschiedenheit. Die bereits früher erwähnte Annahme, dass jeder Mensch sich seinen Charakter durch eine vorzeitliche Tat selbst gewählt habe, von der in Abschnitt VI noch eingehender die Rede sein wird, hat ebensowenig Aussicht auf Anerkennung, wie die Ansicht der Theosophen, nach der sich die Verschiedenheit des Charakters (und des Gewissens) aus den angeblich in einem früheren Leben gemachten Erfahrungen erklären soll. Vielmehr wird jetzt allgemein angenommen, dass die erwähnten Anlagen, die zum grossen Teil mit der Beschaffenheit der körperlichen Organe, insbesondere mit derjenigen des Nervensystems zusammenhängen, durch Vererbung erworben werden. Dass die Aehnlichkeit zwischen Eltern und Kindern, die regelmässig in der äusseren Erscheinung hervortritt, sich auch auf geistige Anlagen erstreckt, ist schon lange bekannt. In diesem Sinne hat Goethe bezüglich seines Verhältnisses zu seinen Eltern in einem bekannten Ausspruch gesagt:

„Vom Vater hab' ich die Natur, des Lebens ernstes Führen,
Vom Mütterchen die Frohnatur, die Lust zu fabulieren."

Ja, er hat andere Eigenschaften in scherzhafter Weise auf den „Urahnherrn" und die „Urahnfrau" zurückgeführt. In neuerer

Zeit ist aber der grosse Einfluss der Vererbung wissenschaftlich derart festgestellt worden, dass man ihn kaum mehr zu bestreiten vermag. Er zeigt sich ganz deutlich in der ererbten Anlage zu gewissen Krankheiten, insbesondere zu einer Erkrankung der Lunge und des Geistes. Die letztere Anlage hat besondere Bedeutung für die Charakterbildung, weil sie, auch wenn eine förmliche Geisteskrankheit nicht zum Ausbruch kommt, auf den Charakter wirkt. Bei Personen dieser Art zeigt sich nämlich sehr häufig eine eigentümliche Denkweise, ein hypochondrisches Wesen, Launenhaftigkeit, besondere Reizbarkeit, oder es treten andere Eigentümlichkeiten, z. B. absonderliche Gewohnheiten hervor. Diese erbliche Belastung hat oft die Folge, dass man die davon betroffenen Personen als geistig Minderwertige oder als „Degenerierte" bezeichnet und ihnen die volle Zurechnungsfähigkeit (vgl. Abschnitt X) abspricht.[27]) Aber auch in anderen Richtungen, z. B. bezüglich der wissenschaftlichen und künstlerischen, insbesondere der musikalischen Begabung ist der Einfluss der ererbten Anlagen deutlich zu erkennen. Er hat insofern Bedeutung, als sich dadurch der in neuerer Zeit vielfach (besonders von Gobineau und Chamberlain) hervorgehobene Einfluss der Rasse geltend macht, der auch auf den Volkscharakter wirkt und vielfach, besonders bei den Juden, deutlich hervortritt.

So wenig wie der Einfluss der ererbten Anlage lässt sich derjenige der schon früher erwähnten äusseren Verhältnisse, insbesondere der Umgebung (des sog. Milieu) bezweifeln. Ein Wilder, z. B. ein Neuseeländer oder ein ungebildeter Neger oder Indianer muss — ganz abgesehen vom Einfluss der Rasse — einen ganz anderen Charakter haben, wie der Angehörige eines gebildeten Volks. Wie sein Gefühlsleben oder seine Gemütsart und seine Denkweise, so muss auch seine Willensrichtung eine ganz andere sein. Ebenso tief einschneidende Unterschiede bestehen zwischen Europäern und Asiaten (z. B. Indiern oder Chinesen), ferner zwischen Christen und Mohammedanern oder Buddhisten. Der Volkscharakter, die Sitten, die Religion, sowie die sonstigen Einrichtungen machen sich vielfach geltend; z. B. muss die Vielweiberei und die im Orient übliche Absperrung der Frauen notwendig auf deren Charakter, wie auf denjenigen der Männer wirken. Selbst bei Völkern, die sich in der Kultur nahe stehen, z. B. bei Deutschen, Franzosen, Engländern, Nordamerikanern, macht sich der Einfluss des (durch die Rasse und durch andere Umstände beeinflussten) Volkscharakters auf den Einzelnen in zwingender Weise

geltend. Unverkennbar ist ferner der Einfluss der Zeit, in der jemand lebt. Wie jedes Volk, so hat auch jede Zeit besondere Bildungsideale und Anschauungen, die auf den Einzelnen einwirken und denen er sich nicht entziehen kann. Bei den gleichzeitig lebenden Angehörigen des nämlichen Volkes sind sodann in hohem Masse die Verhältnisse massgebend, in denen jemand aufgewachsen ist. Wie Dittes in seiner vortrefflichen Schrift über die sittliche Freiheit (S. 10 und 11) besonders scharf hervorhebt, ist es für die Charakterentwicklung von grosser Bedeutung, ob ein Kind in der Hütte des Bettlers oder im Palaste des Reichen und ob es in einem von Zucht und Sitte durchdrungenen Gemeinwesen, oder in einer Familie der einen oder der anderen Art aufwächst, wie es ernährt wird usw. In sittlicher Beziehung kommt, wie Dittes gleichfalls betont, vor allem in Betracht, welche Erziehung ein Mensch erhält, insbesondere ob dadurch für eine Richtung auf das Gute und für eine harmonische, der sittlichen Richtschnur entsprechende, mit einer Beherrschung der Neigungen verbundene Ausbildung aller Geisteskräfte der Grund gelegt wird oder das Gegenteil geschieht. Auch im weiteren Verlaufe des Lebens wirken äussere Umstände vielfach bestimmend auf die Charakterentwicklung ein. So kann der Umgang mit guten oder schlechten Menschen, das Lesen von guten oder schlechten Büchern, ja der Einfluss eines einzigen Menschen oder eines einzigen Buches die ganze Willensrichtung beeinflussen. Man sagt ja, gute Bücher seien gute Freunde und schlechte seien noch gefährlicher als der Umgang mit schlechten Menschen.

Weiter kann der Umstand, ob jemand in einer Grosstadt oder auf dem Land lebt, sowie der Beruf, den er ausübt, von grosser Bedeutung sein. Bei einem Landmann erwarten wir eine andere Art zu empfinden und zu denken, als bei einem Gelehrten oder einem Geistlichen, ebenso bei einem Seemann, einem Offizier usw. Das Leben in einer glücklichen Ehe, sowie der Einfluss eines geistig und sittlich hochstehenden Gatten kann günstig, eine unglückliche Ehe nachteilig auf den Charakter wirken. Ja auch das Reisen oder der längere Aufenthalt in einem bestimmten Lande kann einen solchen Einfluss ausüben. Wer wird leugnen, dass für Goethes Entwicklung seine Uebersiedlung nach Weimar, sein Aufenthalt in Italien, sowie für ihn wie für Schiller beider Zusammenleben von grosser Bedeutung war? Aehnliche Einflüsse zeigen sich, wenn man die Lebensbeschreibungen bedeutender Männer oder Frauen liest, überall.

In der Regel erfolgt eine fortschreitende, allmähliche Entwicklung. Das Kind hat noch keinen ausgebildeten Charakter, sondern nur die Anlage oder den Keim dazu; es lernt anfangs nur zu gehorchen; erst später entwickeln sich unter dem Einfluss der Erziehung die geistigen Fähigkeiten, die Begriffe von gut und böse usw. Dann greift aber das Leben selbst mit seinen verschiedenartigen Einflüssen ein, die überall mehr oder minder mächtig wirken. „Es bildet ein Talent sich in der Stille, sich ein Charakter in dem Strom der Welt". Dabei kann oft eine einzige Tat verhängnisvoll wirken. Eine einzige strafbare Handlung, die den Täter ins Gefängnis bringt, kann in Verbindung mit dem Aufenthalt darin eine vollständige Verschlechterung des Charakters zur Folge haben, ebenso der, vielleicht durch die Erziehung, die häuslichen Verhältnisse usw. begünstigte, Fehltritt eines jungen Mädchens, der es nicht selten der Prostitution in die Arme treibt.

Der Charakter steht, wie Wundt in seiner Ethik (S. 479) bemerkt, „in dem unaufhaltsamen Flusse einer allgemeinen geistigen Entwicklung". Ausser der Erziehung und den gemachten Lebenserfahrungen greift regelmässig auch die Selbstzucht, insbesondere die Uebung des Willens, kräftig in die Entwicklung ein. Jede Willenshandlung hinterlässt, wie Wundt hervorhebt, „eine bleibende Disposition zu ähnlichen Handlungen". Demgemäss bilden sich besondere Willensrichtungen aus, die dem Charakter ein festeres Gepräge verleihen. „Die äussere Erziehung leitet die Anfänge der Charakterbildung ein, die sich dann in der Selbsterziehung vollendet". Bei dieser letzteren, die schon eine starke, nicht überall vorhandene Einsicht sowie eine gewisse Festigkeit voraussetzt, wie bei der ganzen Charakterbildung, spielt die Gewohnheit, die schon die Römer als eine zweite Natur bezeichneten, eine erhebliche Rolle. Dass schlechte Gewohnheiten oft eine so grosse Herrschaft über den Menschen erlangen, dass diese fast nicht mehr oder doch nicht ohne fremde Hilfe abgeschüttelt werden kann, ist bekannt. Jeder weiss, wie schwer es dem Trinker, dem Hazardspieler, dem Morphiumsüchtigen usw. selbst dann wird, die ihn beherrschende Gewohnheit abzulegen, wenn er das Unwürdige seines Verhaltens und die damit verbundenen Gefahren klar erkannt hat. Aber auch in anderen Richtungen, z. B. bei dem Raucher, Schnupfer, Kartenspieler usw. zeigt sich die Macht der Gewohnheit. „Neigung besiegen ist schwer, gesellet sich aber Gewohnheit wurzelnd allmählich zu ihr, unüberwindlich

wird sie", sagt Goethe. Umgekehrt kann auch die Selbstbeherrschung, d. h. die Fähigkeit, seine Neigungen, Begierden und Leidenschaften im Zaum zu halten, kaum anders als durch gewohnheitsmässige Uebung erworben werden; jedenfalls bietet die Uebung den sichersten Weg zu dieser wichtigen Charaktereigenschaft. Sie wächst mit jedem Falle, in dem es gelungen ist, eine zu unterdrückende Begierde mit Erfolg zu bekämpfen. Wie der Mensch, obgleich in der Natur strenge Gesetzmässigkeit waltet, (unter Benützung der Naturkräfte) eine gewisse Herrschaft über die äussere Natur erlangt, kann er auch (durch Erziehung und Selbsterziehung) einen Charakter erwerben, der ihn, obgleich sein Wollen durchweg durch Ursachen oder Motive determiniert wird, befähigt, die (äusseren und inneren) Triebe in weitem Umfange zu beherrschen. So kann er die „deterministische Freiheit", und damit zugleich die sittliche Freiheit erwerben, soweit dies dem Menschen überhaupt möglich ist, Aber diese Fähigkeit muss eben erworben werden; mit blossem Wünschen und Belieben ist hier nichts getan; selbst die guten Vorsätze, mit denen nach dem Sprichwort der Weg zur Hölle gepflastert ist, genügen nicht immer. Sie sind nicht ganz unwirksam, sondern können, wenn sie ernstlich gemeint sind und eine gewisse Willenskraft vorhanden ist, (als Motive) eine Aenderung des Charakters veranlassen. Aber sie führen nicht immer zum Ziel, wie es sein müsste, wenn die Willensfreiheit oder die in ihr enthaltene Widerstandsfähigkeit den Versuchungen gegenüber unbegrenzt wäre. Es kommt vielmehr auf die Kraft zur Ausführung der Vorsätze an. Goethe sagt mit Recht: „Dazu ist dem Menschen das Ruder in die Hand gegeben, damit er nicht der Willkür der Wellen, sondern seiner Einsicht folge". Aber der Mensch bringt das fertige Ruder nicht mit auf die Welt, sondern muss es erst anfertigen oder anschaffen und ausserdem rudern lernen; auch sind die Ruder nicht von gleicher Güte und versagen manchmal bei stürmischem Wetter. Dass der Steuermann in gewissem Masse von Wind und Wellen und der Reiter von seinem Pferde abhängig ist, berechtigt, wie Gottfried Keller im Grünen Heinrich (Bd. 4 S. 11) sagt, nicht dazu, die Steuermannskunst oder die Reitkunst zu leugnen. Aber das tut auch der Determinismus nicht. Er lehrt nur, dass die Fähigkeit, sich selbst zu beherrschen, oder die Widerstandskraft gegenüber den Begierden usw., erworben werden müsse, und nicht allen Menschen in gleichem Masse zukomme. Der Einfluss dieser Fähigkeit ist aber etwas ganz anderes als das von dem folge-

richtigen Indeterminismus angenommene motivlose Wollen, ja es schliesst dieses geradezu aus. Wer fortwährend an sich selbst arbeitet und so allmählich einen festen Charakter erwirbt, kann einen hohen Grad von Selbstbestimmung oder Selbstbeherrschung, und damit die deterministische, ja eine gewisse sittliche Freiheit erlangen. Aber diese Kraft ist nicht bei allen Menschen in gleichem Masse vorhanden, sonst würde man nicht zwischen willensstarken und willensschwachen Menschen unterscheiden; sie ist auch nicht durch einen blossen Wunsch zu erwerben. Nur von dem starken Manne kann man mit Goethe erwarten, dass er „im Sturm männlich am Steuer steht" und mit diesem sagen:

„Mit dem Schiffe spielen Wind und Wellen,
Wind und Wellen nicht mit seinem Herzen."

5. Die Moralstatistik.

Zur Begründung des Determinismus wird häufig auf die sogen. Moralstatistik verwiesen. Nach ihr bleibt die Zahl der in einem bestimmten Land in gewissen Zeiträumen erfolgenden Heiraten, Selbstmorde und Verbrechen sich so ziemlich gleich; ja dasselbe gilt auch hinsichtlich der einzelnen Verbrechensarten und der Art und Weise, in der die Selbstmorde ausgeführt werden. Man hat sogar angenommen, die bezüglich der vorerwähnten, „scheinbar willkürlichen" Handlungen bestehende Gesetzmässigkeit beweise, dass die einzelnen Täter die Handlungen hätten vornehmen müssen. Dabei sprach man von bestimmten „Gesetzen", nach denen jährlich eine bestimmte Anzahl von Heiraten, Selbstmorden und Verbrechen erfolgen müsse, oder von einem „Budget", das eine solche Zahl vorsehe.[28]) Derartige Folgerungen sind nicht gerechtfertigt. Die erwähnte Gleichmässigkeit berechtigt nicht zur Annahme einer blinden Notwendigkeit oder eines „unerbittlichen Fatums", dem sich der einzelne nicht zu entziehen vermöge. Sie ergibt sich vielmehr aus der Stetigkeit der den Handlungen zu Grund liegenden Ursachen, die sich ihrerseits wieder durch die Langsamkeit der im Leben der Völker stattfindenden Veränderungen erklärt. Aber dass die Willenshandlungen nicht etwas zufälliges sondern stets auf bestimmte Ursachen zurückzuführen sind, wird allerdings auch durch die erwähnte Regelmässigkeit bestätigt. Sie rechtfertigt insbesondere den Schluss, dass der soziale Zustand eines Volkes auf die Willenshandlungen der Volksgenossen der erwähnten Art einen bestimmenden Einfluss ausübt.[29])

Die Moralstatistik lässt aber auch in anderer Weise erkennen, dass zwischen den oben (S. 19 ff.) erwähnten äusseren Verhältnissen sowie Alter, Geschlecht, Volkscharakter, Erziehung usw. einerseits und den einzelnen Selbstmorden und Verbrechen anderseits ein ursächlicher Zusammenhang besteht. Der Einfluss des Volkscharakters auf die Zahl der Verbrechen lässt sich bei den einzelnen Völkern nicht so leicht statistisch feststellen, weil die Strafgesetze verschieden sind, sonach eine richtige Grundlage für die Vergleichung fehlt. Soweit eine solche Vergleichung bei ähnlichen Kulturverhältnissen erfolgen kann, ergeben sich aber grosse Verschiedenheiten, so u. a. auch in Deutschland.[30]) Während hier in der Zeit von 1883—1897 auf 10000 strafmündige Personen durchschnittlich 107,7 Bestrafte kommen, steigt dieser Satz in einzelnen preussischen Regierungsbezirken im Osten auf 180, 183, 186; er beträgt in der bayerischen Pfalz immer noch 162,4, im Kreise Mannheim 154,1, in Oberbayern 145,8 und in Niederbayern 140,7, Dagegen ist die Zahl der Verurteilten in anderen Gegenden viel geringer als der Durchschnitt, beträgt z. B. in Schaumburg-Lippe nur 44,2 und in Waldeck nur 40,1. Aehnliche Verschiedenheiten bestehen bezüglich der gefährlichen Körperverletzungen, die während eines Zeitraumes von 15 Jahren bei 1000 Strafmündigen im Durchschnitt 18,3 mal zur Bestrafung führte. Auch hier sind einzelne Bezirke viel stärker (bis zu 48) belastet. Im Gegensatze hierzu weisen andere Bezirke nur 6,5, 7, ja sogar 4,4 Verurteilungen auf. Die Ursachen dieser, neben einer im allgemeinen vorhandenen Gleichförmigkeit einhergehenden Verschiedenheiten lassen sich nicht genau feststellen. Aber bestimmte Ursachen müssen vorliegen; denn man kann die Verschiedenheiten ebensowenig auf einen Zufall zurückführen, als geltend machen, der „freie Wille" sei eben in den einzelnen Ländern mehr, in den anderen weniger zur Begehung von Verbrechen geneigt. Wahrscheinlich ist es, dass (abgesehen von dem Einflusse des Volkscharakters, der Rasse usw.) der übermässige Verbrauch von Alkohol (eine der bestbekannten Ursachen von Verbrechen) dabei eine Rolle spielt. Dessen unheilvoller Einfluss tritt ja auch deutlich genug darin hervor, dass an denjenigen Wochentagen, an denen besonders viel getrunken zu werden pflegt, auch mehr Verbrechen, besonders viel mehr gefährliche Körperverletzungen verübt werden, als an anderen Tagen. Von 723 solcher im Durchschnitt verübten Körperverletzungen wurden am Sonnabend 103, am Montag 125, am Sonntag aber 254, also mehr als ein Drittel, verübt; auf die vorer-

wähnten drei Tage treffen hiernach doppelt soviel gefährliche Körperverletzungen als auf die vier übrigen Wochentage. Dazu stimmt die Tatsache, dass die meisten Körperverletzungen in später Abendstunde oder in der Nacht, ferner im Wirtshaus oder unmittelbar nach dessen Verlassen erfolgten.[31]) Aehnliche Verschiedenheiten bestehen hinsichtlich des Selbstmords in den verschiedenen Ländern. Auf eine Million Einwohner kamen in den Jahren 1881—1890 in Dänemark 255, in der Schweiz 227, in Deutschland 209, in Frankreich 207, in Oesterreich 161 Selbstmorde. Dann geht die Zahl stetig herunter; sie beträgt in England und Wales nur 77, in Italien 49, in Russland 32, in Spanien 24, in Irland 23, in Bosnien-Herzegowina nur noch 6. Man hat daraus geschlossen, dass sich bei den germanischen Rassen die Neigung zum Selbstmord in viel höherem Grade zeige, als bei Slaven und Westromanen. Aber auch wenn man dies nicht annimmt, wird man nicht leugnen können, dass die Verschiedenheiten bestimmte Ursachen haben müssen. Uebrigens zeigen sich solche Unterschiede auch in den einzelnen Gebietsteilen der verschiedenen Staaten. So kamen in der erwähnten Zeit in Deutschland von den auf eine Million Einwohner durchschnittlich treffenden Selbstmorden auf Sachsen-Altenburg 461 und auf das Königreich Sachsen 353, auf Waldeck dagegen nur 116 und auf Elsass-Lothringen 113 Fälle. Dass auch äussere Verhältnisse auf die Entschlüsse einwirken, zeigt sich darin, dass der Selbstmord im Winter viel seltener vorkommt als im Sommer, sich überhaupt auf die einzelnen Monate ganz ungleich verteilt.[32])

Der Einfluss von Rasse und Religion auf die Verbrechen wird von Aschaffenburg (a. a. O. S. 41) in einer Tabelle dargestellt, nach der in den Jahren 1882—1891 von je 10000 Personen der Zivilbevölkerung gleicher Konfession in Deutschland verurteilt wurden: 1153 Katholiken, 963 Protestanten, aber nur 325 Christen anderer Konfession (Menoniten usw.) und 784 Juden. Daraus darf nicht ohne weiteres geschlossen werden, dass die Religion als solche massgebend ist; wahrscheinlich spielen dabei die wirtschaftlichen Verhältnisse, sowie Rasseeigenschaften in Verbindung mit dem Verhältnis zum Alkohol eine Rolle. Aber die vorhandenen Unterschiede müssen bestimmte Ursachen haben, und darauf kommt es hier allein an. Der, auch von Alexander (a. a. O.) eingehend erörterte Einfluss der wirtschaftlichen Lage wird dadurch erkennbar, dass nach einer Hungersnot oder einer erheblichen Verteuerung der notwendigen Lebensmittel die Ver-

brechen gegen das Eigentum, besonders die Diebstähle, sogleich zunehmen, die Eheschliessungen sich dagegen (vorübergehend) vermindern. Früher machten die steigenden Getreidepreise sofort ihren Einfluss bemerkbar; jetzt kommt es wohl mehr auf die Erwerbsverhältnisse im allgemeinen, z. B. auf die Höhe der Löhne, an. Durch eine plötzliche Verminderung der Einnahmen oder Vergrösserung der Ausgaben wird die Versuchung zum Diebstahl usw. vermehrt, und es wird ihr auch öfter wie sonst nachgegeben. Dabei ist weniger der Hunger bestimmend, als die Unfähigkeit, sich den veränderten Verhältnissen anzupassen und auf gewohnte Genüsse zu verzichten. Willensschwache, besonders jugendliche, noch unreife Personen unterliegen nun häufiger der Versuchung zur Unehrlichkeit. Dazu stimmt auch die Wahrnehmung, dass im Winter Diebstähle viel häufiger vorkommen als im Sommer, während Sittlichkeitsvergehen in dieser Jahreszeit zahlreicher sind. Im Zusammenhang mit dem Einfluss ungünstiger wirtschaftlicher Verhältnisse steht die Tatsache, dass uneheliche Kinder häufiger strafbare Handlungen begehen als eheliche; doch wirkt hier wohl ebenso die häufig sehr mangelhafte Erziehung mit, deren ungünstiger Einfluss ebenso wie derjenige von Schwachsinn und mangelhafter Bildung durch genauere Beobachtung der Sträflinge festgestellt worden ist.[33]) Der Einfluss von Alter und Geschlecht auf die Willenshandlungen wird durch die Statistik gleichfalls bestätigt. Auf je 100000 Strafmündige desselben Geschlechts kamen nach den von Aschaffenburg (S. 115—130) mitgeteilten Tabellen (abgesehen von der Wehrpflichtverletzung) in Deutschland im Jahre 1886: 1742, im Jahre 1891: 1826 und im Jahre 1896: 2079 Männer, denen nur 361, 382 und 389 Frauen gegenüberstanden. Im Jahre 1899 kamen sogar auf hundert männliche Verurteilte nur 19,3 weibliche. Das Verhältnis ist bei den einzelnen Verbrechensarten allerdings sehr verschieden. Z. B. sind die Frauen bei der Kuppelei, bei dem einfachen Diebstahl und bei der Hehlerei in höherem, bei den gefährlichen Körperverletzungen in noch geringerem Masse beteiligt, als es im Durchschnitt der Fall ist. Aber die erwähnten Zahlen sprechen deshalb nicht weniger deutlich dafür, dass auch die zu strafbaren Handlungen führenden Entschliessungen stets ihre Ursachen haben. Bei dem Einflusse des jugendlichen Alters kommt in Betracht, dass in Deutschland eine strafrechtliche Verfolgung bis zum vollendeten 12. Lebensjahr ausgeschlossen ist, in der Zeit vom 12. bis 18. Lebensjahr aber nur erfolgen darf, wenn der Angeklagte bei Begehung der Straftat „die zur Erkenntnis ihrer Strafbarkeit er-

forderliche Einsicht" besass. Trotzdem ist die Zahl der Bestrafung von jugendlichen Personen eine auffallend hohe. Im Jahre 1896 waren von 100000 verurteilten strafmündigen Personen der Zivilbevölkerung nach Aschaffenburg (S. 115) 13565, Personen über 18 Jahre alt; dagegen hatten ein Alter von 12 bis 14 Jahren 358,5 und ein solches von 14 bis 18 Jahren 878,1. Die Zahl der bestraften jugendlichen Personen kam also derjenigen der Erwachsenen ganz nahe. Bei einzelnen Verbrechen ist das Verhältnis für die Jugendlichen sogar noch ungünstiger. So hatten von den im Jahre 1896 wegen einfachen Diebstahls (auf 100000 Einwohner der Zivilbevölkerung) verurteilten 731 Personen nur 202 ein Alter von mehr als 18 Jahren, 204 ein solches von 12—14 und 325 ein Alter von 14—18 Jahren. Bei Unzucht mit Gewalt, sowie an Kindern usw. kamen auf 11,5 Erwachsene sogar 21,4 Personen im Alter von 14—18 Jahren. Deutlicher kann sich der Einfluss der mangelnden geistigen Reife und der fehlenden Willenskraft, die zum Widerstand gegen die bestehenden Versuchungen, besonders gegen den in dieser Zeit erwachenden Geschlechtstrieb, befähigen würde, nicht kundgeben. Das stimmt durchaus überein mit der Annahme des Determinismus, dass diese Widerstandskraft und die damit gegebene beschränkte Freiheit nur allmählich erworben werde. Wer an eine unbedingte Willensfreiheit oder an eine von den Motiven unabhängige (indeterministische) Wahlfreiheit glaubt, die ja nur Erwachsenen zukommen soll, vermag, wenn er nicht gleichfalls eine allmähliche Erwerbung dieser Freiheit annimmt, nicht zu erklären, wie diese plötzlich in den Menschen hineinkommt. Nimmt er aber an, die Willensfreiheit werde erst im Laufe der Zeit erworben, so kann er folgerichtigerweise nicht leugnen, dass sie bei den einzelnen Menschen in verschiedenem Grade vorhanden und dass die Verschiedenheit der Willenskraft, die sich ja auch bei Erwachsenen vorfindet, auf das Wollen einen determinierenden Einfluss hat. Auch andere Umstände wirken bestimmend; z. B. werden, wie auch Alexander (a. a. O. S. 163) betont, von Verheirateten viel weniger Verbrechen begangen als von Unverheirateten. Doch ist hier für weitere Mitteilungen kein Raum.

Ein Rückblick auf die mitgeteilten Zahlen ergibt, dass der Selbstmord und die strafbaren Handlungen durch bestimmte Voraussetzungen bedingt sind, dass also für ein ursachloses oder motivloses Wollen bei ihnen kein Raum ist. Dadurch wird bestätigt, was schon die gewöhnliche Erfahrung erkennen liess. Bezüglich des Selbstmordes wird man ohnehin nicht leicht einen

motivlosen, auf einem Zufall beruhenden Entschluss annehmen. Aber auch bei den strafbaren Handlungen sucht man, wie u. a. die Aussprüche; „Cui bono"? und „cherchez la femme" erkennen lassen, regelmässig nach einem Motiv, das für den Verbrecher bestimmend war.

6. Das Gesetz vom zureichenden Grunde.

Durch die bisherigen Ausführungen wurde festgestellt, dass, soweit unsere Erfahrung reicht, überall äussere Verhältnisse sowie die inneren Zustände des Handelnden den Inhalt des Wollens bestimmen. Es kann deshalb als überflüssig erscheinen, dass die Frage, ob dem Kausalitätsgesetze oder dem Gesetze vom zureichenden Grunde Allgemeingültigkeit zukomme, noch besonders erörtert wird. Bei dem engen Zusammenhang zwischen dieser Frage und dem Streit über die Willensfreiheit empfiehlt es sich aber, auf dieses Gesetz, nach dem jedes Geschehen oder jede Veränderung eine Ursache hat und gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorrufen, etwas näher einzugehen. Dass es sich in der unbelebten, sichtbaren Welt so verhält, wird kaum mehr bestritten; jedenfalls gilt dies für die unserer Erfahrung zugängliche Welt der Erscheinungen, in der auch das Wollen vor sich geht. Nur bezüglich der „Dinge an sich" und der gedachten oder „intelligibeln" Welt, von denen in Abschnitt VI die Rede sein soll, werden auch in dieser Beziehung Vorbehalte gemacht; im übrigen dreht sich der Streit im wesentlichen darum, ob das Gesetz vom zureichenden Grunde auch für geistige Vorgänge, insbesondere für Willensäusserungen gilt.

Die Begründung dieses Gesetzes erfolgt in verschiedener Weise. Einerseits wird es als eine Voraussetzung unserer Denktätigkeit und Erfahrung oder als eine „Denknotwendigkeit" bezeichnet. In diesem Sinne hat Goethe den Kausalitätsbegriff als den notwendigsten von allen Begriffen bezeichnet und hat Kant, der diesen Begriff einen Stammbegriff der reinen Vernunft nannte, nachgewiesen, dass er unserer ganzen Erfahrung zu Grund liege und in deren Gebiet unbeschränkte Geltung habe. Diese Auffassung hat später auch Lange[54]) vertreten, der weiter behauptet, der erwähnte Begriff wurzele in unserer Organisation und gehe der Anlage nach jeder Erfahrung vorher, ebenso hat Windelband[55]) bemerkt, die ausnahmslose Gültigkeit des Satzes vom Grunde für das gesamte Gebiet menschlicher Erkenntnis sei allgemein anerkannt und eine Basis jeder Wissenschaft; er sei dem Verstande als seine Grundfunktion so selbstverständlich und ein-

leuchtend, wie die unbewiesenen Grundsätze der Mathematik. Von anderer Seite wird das Gesetz im Anschluss an Hume lediglich aus der Erfahrung abgeleitet, die zeige, dass noch nie eine Veränderung ohne Ursache erfolgt sei. Manchmal werden auch beide Begründungen verbunden, indem geltend gemacht wird, das Kausalitätsgesetz sei ein Vernunftgesetz, das durch die Erfahrung bestätigt werde. Welche Begründung den Vorzug verdient, braucht hier nicht erörtert zu werden, weil die Geltung des Gesetzes im allgemeinen kaum mehr bestritten, sondern nur noch seine Anwendbarkeit auf das Gebiet des geistigen Lebens insbesondere auf dasjenige des Wollens bezweifelt wird. Will man die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes leugnen, so kommt man auch, wie schon öfters dargelegt wurde, in Widerspruch mit dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft. Man müsste in diesem Falle annehmen, dass das Wollen durch eine vom Willen ausgehende Kraft oder durch einen Zuwachs von Kraft zu einem von den vorhandenen Antrieben herbeigeführt wird. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft geht aber dahin, dass ebensowenig wie Materie jemals Kraft entsteht oder vergeht. Darüber kommt man in keiner Weise hinweg, wenn man den Willen als eine besondere Quelle von neuer Kraft behandelt.[36]) Ebensowenig kann man über die Geltung des Kausalgesetzes dadurch hinauskommen, dass man ausführt, nicht mechanische, sondern psychische Kräfte seien bei den Willensvorgängen tätig, denn für sie gilt gleichfalls das Gesetz vom zureichenden Grunde.[37]) Auch von diesen Versuchen braucht aber nicht ausführlicher gesprochen zu werden, weil die Geltung des erwähnten Gesetzes für die hier allein in Betracht kommende Erfahrungswelt kaum mehr ernstlich bestritten werden kann. Sie ist, wie auch Wundt in seiner Ethik (S. 475) betonte, eine notwendige Voraussetzung für das Bestehen jeder Geisteswissenschaft, insbesondere für dasjenige der Psychologie. Wie Liebmann[38]) hervorhebt, fällt die strenge Gesetzmässigkeit des Weltverlaufes im ganzen wie im einzelnen zusammen mit dessen Begreiflichkeit; „wo sie aufhörte, stände der Verstand still". Wenn die Geltung des Kausalitätsgesetzes, das Liebmann (a. a. O. S. 187, 188) die Fundamentalvoraussetzung aller Sozialwissenschaften nennt, mit Erfolg bestritten werden könnte, wäre überhaupt jedes Forschen unmöglich.[39]) Abgesehen davon liefert aber der oben dargelegte Einfluss des Charakters den besten Beweis dafür, dass das Wollen immer eine Ursache hat, so dass die Geltung des Gesetzes vom Grunde für dieses Gebiet

nicht besonders begründet zu werden braucht. In dieser Beziehung sagt Wundt (a. a. O. S. 477) zutreffend: „Es war eine seltsame Fügung, dass der Streit um die Kausalität gerade bei demjenigen Falle entbrennen sollte, der das überzeugendste Beispiel geistiger Kausalität ist, und bei dem überdies die Reihe ursächlicher Bedingungen uns oft in einer so umfassenden Vollständigkeit vorliegt, wie höchstens noch in den einfachsten Fällen der Naturkausalität. Dazu bietet der Wille das besondere dar, dass bei ihm diese Einsicht in den Zusammenhang seiner Bedingungen nicht etwa bei den einfachsten, sondern gerade bei den verwickelsten Willenshandlungen am vollständigsten ist.“ Wie Wundt mit Recht hervorhebt, vermögen wir bei den einfachen Triebhandlungen, für die eine unbeschränkte Willensfreiheit von den neueren Gegnern des Determinismus nicht mehr behauptet wird, nicht über das unmittelbar im Bewusstsein gelegene Motiv hinauszugehen, während sich die entfernteren Ursachen in dem Dunkel individueller Naturbestimmtheit verlieren. Dagegen können wir „eine mit Ueberlegung und Vorbedacht verübte Tat unter Umständen in ihren Bedingungen bis in die früheste Vorgeschichte des Handelnden zurückverfolgen, ja vielleicht in ererbten Eigenschaften der Familie oder des Volksstammes noch entferntere Momente auffinden.“ Dass das Gesetz vom zureichenden Grunde auch für Willensvorgänge gilt, sie sonach stets ihre Ursachen haben, d. h. durch bestimmte Beweggründe oder Motive herbeigeführt werden. kann hienach nicht mit Erfolg bestritten werden. Die Annahme, dass das erwähnte Gesetz im Gebiete der Erfahrung ausnahmslos gelte, findet in den im täglichen Leben gemachten Erfahrungen noch eine mächtige Stütze: wer seine Allgemeingültigkeit annimmt, kann sich aber folgerichtiger Weise nicht dem Schluss entziehen, dass die oben dargelegte Lehre des Determinismus gerechtfertigt ist. Diese Lehre führt, wie in der Einleitung (S. 8) dargelegt wurde, keineswegs zu der Annahme, dass alles, was in der Welt geschehe, also auch was gewollt werde, zum voraus bestimmt sei, sonach unter allen Umständen habe erfolgen müssen. Sie lässt hiernach den einzelnen Fällen für verschiedene Möglichkeiten Raum, wie sie regelmässig vom Standpunkte des Betrachtenden und des Wollenden aus bestehen. Nur das ist gewiss, dass das Wollen immer das notwendige Ergebnis bestimmter Ursachen ist, somit ein einzelnes Glied, nicht der Anfang einer Kette von Ursachen und Wirkungen. Auch das Wollen erfolgt hiernach nicht durch einen Zufall im Sinne

von Ursachlosigkeit. Einen solchen Zufall gibt es überhaupt in unserem Leben nicht, sondern nur einen relativen Zufall. Von einem solchen spricht man, wenn man eine bestimmte Ursache im Auge hat, durch die ein Vorfall nicht hervorgerufen worden ist oder wenn man die tatsächliche Ursache nicht feststellen kann.

Die Ursachen, die das Wollen zur notwendigen Folge haben (die Motive), sind, wie in Abschnitt III dargelegt werden soll, im wesentlichen seelische Vorgänge, nämlich Gefühle und Vorstellungen, die allerdings durch äussere Umstände veranlasst werden können. Sie rufen ein gewisses Streben oder Begehren und in verwickelteren Fällen die Erscheinung hervor, die man als das Wollen im engeren Sinne des Wortes bezeichnet. Die Motive, zu denen die Vorstellungen aller Art (auch Gedanken, Ideen, Zweckvorstellungen usw.) gehören, wirken nicht in der nämlichen (mechanischen) Weise, wie die in der unbelebten Welt hervortretenden Ursachen. Man unterscheidet deshalb zwischen einer mechanischen (auch als Natur-Kausalität bezeichneten) und einer geistigen (oder psychischen) Verursachung. Aber bei beiden handelt es sich um einen ursächlichen Zusammenhang; deshalb braucht nicht erörtert zu werden, ob wirklich zwei ganz verschiedene Arten von Verursachung in Frage stehen. Auch dadurch wird an der Sachlage nichts geändert, dass man die „psychische" oder „psychologische Kausalität", wie es Ihering[40]) tut, als Zweckgesetz bezeichnet; denn auch nach dieser Auffassung wird das Wollen immerhin (durch Zweckvorstellungen) mit Notwendigkeit herbeigeführt. Das „Zweckgesetz" Iherings ist, wie er selbst sagt, nichts anderes als ein „Kausalitätsgesetz" und das Gesetz vom zureichenden Grunde gilt nach seiner Auffassung auch für das Wollen, das unter den Begriff des Geschehens falle. Dass als Motive geistige, in Frankreich als idées-forces bezeichnete Kräfte wirken, ändert hienach nichts daran, dass das Wollen determiniert wird. Auch sie können Ursachen sein und kommen nicht allen Menschen in gleichem Masse zu. Dass die sich aufdrängenden Motive nicht auf alle Menschen in gleicher Weise wirken, sondern regelmässig die Persönlichkeit des Wollenden oder die Beschaffenheit seines Charakters darüber entscheidet, welche Gefühle und Vorstellungen ihn beherrschen und bei den Entschliessungen den Ausschlag geben, ist schon früher erwähnt worden, ebenso, dass der Determinismus keineswegs zu dem Ergebnis führt, der Inhalt des Wollens werde lediglich durch äussere Verhältnisse herbeigeführt, der Mensch müsse sonach immer tun, was die äusseren Umstände erforderten.

Nach dem Gesetze vom zureichenden Grunde besteht ein Unterschied zwischen äusseren und inneren Einflüssen in keiner Weise und liegt ein ursächlicher Zusammenhang auch dann vor, wenn, wie der Determinismus lehrt, im wesentlichen das innere Wesen oder der Charakter darüber entscheidet, welche Motive zum Wollen führen oder dessen Inhalt bestimmen. Diesem Gesetz wird aber nicht genügt, wenn man zwar (der Form nach) eine Ursache des Wollens annimmt, aber sagt, diese brauche als „freie Ursache" das Wollen nicht mit Notwendigkeit herbeizuführen. Von einem ursächlichen Zusammenhang oder von einem Vorhandensein von Ursache und Wirkung im Sinne des Gesetzes vom zureichenden Grunde kann man nur dann sprechen, wenn die Wirkung als die notwendige Folge der Ursache angesehen wird. Ein „freier Wille", der die verschiedensten Entschliessungen herbeiführen kann, ist keine „Ursache" im Sinne des Kausalitätsgesetzes, lässt sich auch nicht mit dem Satze vereinigen, dass gleiche Ursachen stets gleiche Wirkungen zur Folge haben. Ebensowenig kann man sich der Anwendung des Gesetzes vom Grunde dadurch entziehen, dass man zwischen Ursachen und Bedingungen, sowie zwischen einer verursachenden („nezessitierenden") Wirksamkeit der Motive und einem blossen Veranlassen oder Einladen (incliner) unterscheidet. Der Streit über den Umfang der Willensfreiheit dreht sich lediglich darum, ob das Wollen durch das Vorhandensein bestimmter Voraussetzungen bedingt oder derart von ihnen abhängig ist, dass es ohne sie nicht eintritt oder wenigstens einen anderen Inhalt erhält. Wie man diese Voraussetzungen nennt, ist gleichgültig; es kommt nur darauf an, ob sie das Wollen bestimmen oder determinieren, mit anderen Worten ob dessen Inhalt von ihrem Vorhandensein abhängt. Wer eine solche Abhängigkeit zugibt, steht der Sache nach auf dem Boden des Determinismus; er kann aber folgerichtig auch nicht annehmen, dass der Wollende ungeachtet der vorhandenen Motive und seines Charakters sich ebenso gut wie für eine bestimmte Entschliessung auch für das Gegenteil entschliessen könne, also doch von den äusseren Verhältnissen und seinen inneren Zuständen unabhängig sei. Wer von der Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes überzeugt ist, muss hiernach, wenn er folgerichtig denkt, notwendig zu einer deterministischen Auffassung gelangen.

III. Der Determinismus und die Psychologie.

1. Allgemeines. Die Seelenvermögen. Die Aufgaben der neueren Psychologie.

So lehrreich auch die in Abschnitt III dargelegten Erfahrungen und die Ergebnisse der Moralstatistik sind, so lassen sie doch manches im unklaren. Wir ersehen daraus, dass unser Wollen durch Beweggründe oder Motive bestimmt wird, und dass die Wirksamkeit dieser Motive je nach der Beschaffenheit des Charakters des Handelnden bei den einzelnen Menschen verschieden sein kann. Wie das Wollen zustande kommt und in welchem Verhältnisse es zu anderen seelischen Vorgängen steht, kann aber nur die Psychologie lehren. Sobald sie uns darüber aufgeklärt hat, worin das Wollen besteht und wie die einzelnen Willenshandlungen zustande kommen, wird das Problem der Willensfreit im wesentlichen gelöst sein; dann kann kaum mehr ein Zweifel darüber bestehen, ob das Wollen durchweg determiniert wird oder ob dies nicht der Fall ist. Deshalb ist die Behauptung unrichtig, die psychologischen Grundsätze seien bei der (angeblich rein metaphysischen) Streitfrage über die Willensfreiheit nicht massgebend.[41]) Jedenfalls kann der Streit über das „Auchanderskönnen", auf den es für die Moral und das Strafrecht allein ankommt, durch eine genauere Feststellung der Natur des Willens endgültig entschieden werden. Nun ist zwar die Psychologie noch nicht in der Lage, eine durchaus einwandfreie Antwort auf die erwähnten Fragen zu geben. Aber sie hat in neuerer Zeit sehr erhebliche Fortschritte gemacht und ihre Ergebnisse reichen aus, um die im vorausgehenden Abschnitt dargelegten, für den Determinismus sprechenden Gründe erheblich zu verstärken, ja die noch bestehenden Zweifel zu beseitigen. Insbesondere wird dadurch sowohl der Kantschen Lehre vom „intelligibeln Charakter" als der von den neueren Gegnern des Determinismus behaupteten „indeterministischen Wahlfreiheit" die Grundlage entzogen. Ein Versuch, diese Ergebnisse kurz darzulegen, empfiehlt sich daher umsomehr, als häufig ganz veraltete und unhaltbare Anschauungen bezüglich der Natur des Willens bestehen, deren Beseitigung die darauf beruhenden Ausführungen ohne weiteres als hinfällig erscheinen lässt.

Früher hat man sich in der Psychologie, die häufig nicht als Erfahrungswissenschaft behandelt, sondern auf die Metaphysik gestützt wurde, in erster Linie mit dem Verhältnis zwischen Leib und

Seele sowie mit der Frage nach der Natur der letzteren beschäftigt. Dabei machten sich „spiritualistische“ und „materialistische“ Auschauungen sowie eine (dualistische) Auffassung geltend, nach der ein Zusammenwirken von Leib und Seele oder eine „Wechselwirkung“ zwischen ihnen anzunehmen ist. Derartige Untersuchungen konnten zu keinem bestimmten Ergebnis führen, solange eine genauere Kenntnis der einzelnen seelischen Vorgänge und ihres Zustandekommens, sowie des zwischen ihnen bestehenden Zusammenhanges noch nicht vorhanden war. Die Erforschung dieser seelischen Vorgänge bereitete aber gleichfalls grosse Schwierigkeiten, weil es an den Hülfsmitteln fehlte, deren sich die neuere Psychologie bedient. In allen diesen Richtungen sind im Laufe der Zeit wesentliche Aenderungen eingetreten.

Das Verhältnis zwischen Leib und Seele darf zwar in der Psychologie nicht unbeachtet bleiben, weil Nerven und Gehirn auf die geistige Tätigkeit zweifellos erheblichen Einfluss haben. Da die seelischen Vorgänge (Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen usw.) ihrer Beschaffenheit nach von den körperlichen Erscheinungen durchaus verschieden sind und es bisher nicht gelungen ist, sie auf solche zurückzuführen, kann der Materialismus die Entstehung der seelischen Vorgänge nicht erklären. Ebensowenig ist der „Spiritualismus“ oder „Dualismus“, der eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele annimmt, hierzu imstande. Diese „Theorie der Wechselwirkung“ hat zwar auch in der neueren Psychologie noch Anhänger, die natürlich das Bestehen einer besonderen Seelensubstanz annehmen müssen. Ebenso fehlt es nicht an Schriftstellern, die das geistige Leben auf rein physiologischem Wege erklären wollen. Aber mehr verbreitet ist die, wohl als die herrschende Meinung zu bezeichnende, Ansicht, dass der Mensch ein „psycho-physisches“, in gleichem Masse zu geistiger wie zu körperlicher Tätigkeit befähigtes Wesen sei. Der Zusammenhang zwischen den in das Bewusstsein gelangenden Erlebnissen und den Vorgängen in der Natur wird hierbei als ein Nebeneinanderbestehen geistiger und körperlicher Vorgänge betrachtet; die Beschaffenheit des zwischen ihnen bestehenden Zusammenhanges, insbesondere die Frage, ob dieser nicht doch als ein ursächlicher erscheint, bleibt dabei zunächst offen. Man beruhigt sich bei der Annahme, dass zwischen den materiellen und den geistigen Wirkungen ein „psycho-physischer Parallelismus“ bestehe. Das eigentliche Wesen der Seele bleibt auch nach dieser Lehre allerdings in ein gewisses Dunkel gehüllt. Der Ausdruck „psycho-physischer Parallelismus“ soll auch nur als Ausdruck für

den tatsächlich zwischen den körperlichen und geistigen Vorgängen bestehenden Zusammenhang dienen.[42]) Die Natur dieses Zusammenhanges lässt man dahingestellt, hat sich aber um so eifriger damit beschäftigt, die Beschaffenheit der einzelnen seelischen Vorgänge und die zwischen ihnen bestehenden Beziehungen zu erforschen.

Die Unterscheidung der seelischen Vorgänge, die wir durch die Erfahrung kennen lernten und die man seit alter Zeit in verschiedene Gruppen (Empfinden, Fühlen, Vorstellen, Denken und Wollen) gebracht hat, sowie die Erklärung des zwischen ihnen bestehenden Zusammenhanges ist in der neueren Psychologie in den Vordergrund getreten. Die Verschiedenheit der seelischen Vorgänge hatte früher zu der noch im Anfang des 19. Jahrhunderts bestehenden Auffassung geführt, dass es mehrere besondere „Seelenvermögen" gebe. Gewöhnlich wurden drei solcher „Vermögen" angenommen, die man Gefühlsvermögen, Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen nannte. Manchmal hat man sich auch auf die zwei letzteren beschränkt, manchmal auch ihre Zahl noch weiter ausgedehnt, indem man für jede Art von geistiger Tätigkeit je ein Seelenvermögen annahm, z. B. ein besonderes Erinnerungsvermögen oder Gedächtnis, ein Vermögen der Phantasie, ein Vermögen zu denken usw. Die Theorie der Seelenvermögen, die wohl mit der Ansicht von Plato und Aristoteles, dass die Seele in verschiedene Bestandteile zerfalle, zusammenhängt, wurde noch von Leibniz und Wolff, ferner von Kant festgehalten, der in der Anthropologie (§§ 1 ff., bes. §§ 38 ff. und §§ 72 ff.) wie auch sonst zwischen einem Erkenntnisvermögen und einem Begehrungsvermögen unterschied.[43]) Mit ihrem Wegfall wird, wie schon erwähnt wurde, sowohl die Kantsche Lehre von der intelligiblen Freiheit, wie die Annahme einer indeterministischen Wahlfreiheit hinfällig, weil hier überall das Bestehen eines besonderen Willensvermögens vorausgesetzt wird. Von den Gegnern des Determinismus haben sich denn auch verschiedene, z. B. Lotze[44]) und J. B. Meyer[45]) nicht zu einer unbedingten Ablehnung der Lehre von dem Seelenvermögen entschliessen können. Diese Lehre, nach der die Einheit der seelischen Tätigkeit durch Zerreissung in getrennte Gebiete zerstört worden wäre, ist aber ziemlich allgemein aufgegeben worden, seit Herbart[46]) ihre Unhaltbarkeit in überzeugender Weise dargelegt hat. Es wird jetzt (von wenigen Ausnahmen abgesehen) allseitig anerkannt, dass es sich bei der Bezeichnung „Erkenntnisvermögen", „Begehrungsver-

mögen", „Verstand", „Einbildungskraft" usw.) nur um Allgemeinbegriffe handelt, durch die gewisse Richtungen der seelischen Tätigkeit erkennbar gemacht werden. Besondere seelische Kräfte oder Vermögen, die als solche unabhängig von einander wirken, bestehen nicht.[47]) Die Annahme selbständiger Seelenvermögen ist denn auch, wie Windelband (in der angeführten Zeitschrift) zutreffend bemerkt hat, nicht weniger ungereimt, wie wenn man in der Naturwissenschaft die Anziehungskraft, die magnetische Kraft usw. als selbstständige Vermögen oder Kräfte behandeln wollte. Danach fehlt auch die Grundlage für die Annahme eines besonderen, von den Gefühlen und Vorstellungen unabhängigen Willensvermögens.

Die Aufgabe der Psychologie, die jetzt vielfach als physiologische oder experimentelle bezeichnet wird, besteht wie Wundt[48]) ausgeführt hat: 1. in der Zerlegung (Analyse) der zusammengesetzten seelischen Vorgänge; 2. im Nachweis der Verbindungen, die unter den bei dieser Zerlegung aufgefundenen Elementen bestehen; 3. in der Erforschung der Gesetze, die bei der Entstehung solcher Verbindungen wirksam sind.

2. Die Natur der seelischen Vorgänge. Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Das Ich oder die Persönlichkeit.

Seelische Vorgänge von einfacherer Art sind: Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen und Willensäusserungen. Von den letzteren ist (in Nr. 4) besonders zu handeln. Von den anderen Vorgängen sind vornehmlich die Gefühle und Vorstellungen von Bedeutung, da die Empfindungen nicht für sich allein, sondern nur in Verbindungen vorkommen, die dann als Vorstellungen bezeichnet werden. Auch die Vorstellungen wurden früher vielfach, und zum Teil noch jetzt, als einfache, nicht weiter zerlegbare Erscheinungen bezeichnet. Als solche einfache Bestandteile oder psychische „Elemente" gelten aber jetzt nur noch Empfindungen und Gefühle. Diese Bezeichnungen werden im gewöhnlichen Leben häufig als gleichbedeutend behandelt; in der Wissenschaft wird aber zwischen ihnen scharf unterschieden.

Der Tatsache, dass die unmittelbare Erfahrung zunächst auf einen gegebenen Erfahrungsinhalt, ausserdem aber auf das Subjekt verweist, von dem die Erfahrung gemacht wird, entsprechen, wie Wundt[49]) bemerkt, zwei Arten von „psychischen Elementen", die sich zufolge der Zerlegung der zusammenge-

setzten Gebilde erkennen lassen. Die Elemente des sachlichen Erfahrungsinhaltes bezeichnet man als Empfindungen. Um sie zu erkennen, muss man von allen Verbindungen der einzelnen Empfindungen mit anderen, sowie von jeder räumlichen und zeitlichen Ordnung absehen. Derartige Empfindungen, z. B. ein bestimmter Ton, eine Lichtempfindung usw. entspringen aus gewissen auf den Körper einwirkenden Reizen. Zwischen ihrer Stärke und derjenigen der erwähnten Reize besteht (nach dem Weberschen oder Fechnerschen Gesetze) ein genau bestimmtes mathematisches Verhältnis.[50]) Die subjektiven Elemente, z. B. das eine bestimmte Empfindung oder eine Vorstellung begleitende Gefühl von Lust und Unlust, werden als Gefühlselemente oder einfache Gefühle bezeichnet. Der Unterschied zwischen Empfindungen und Gefühlen wird besonders klar, wenn man bei den ersteren an die Sinneseindrücke, wie die Gesichts-, Gehörs-, Geschmacks- oder Geruchsempfindung, bei den Gefühlen an die aus Anlass dieser Empfindungen hervortretende Lust oder Unlust denkt. Spricht man von blau, gelb, warm, kalt usw., so handelt es sich um Empfindungen; sie beziehen sich stets auf äussere Gegenstände.

Das Wort Gefühl trifft dagegen zu, wenn von Hunger und Durst, Liebe und Hass, Freude und Kummer, also von inneren Zuständen die Rede ist. Derselbe Vorgang kann natürlich in uns Empfindungen und Gefühle erregen. Die Töne, die wir bei dem Anhören von Musik wahrnehmen, sind Empfindungen; die Freude, die uns das Anhören der Musik bereitet, ist ein Gefühl. Bei den Gefühlen, die nicht bloss sinnlicher Art sind — es gibt u. a. auch ethische und ästhetische Gefühle —, handelt es sich vornehmlich um Lust oder Unlust. Ausserdem werden aber auch beruhigende und aufregende, sowie spannende und lösende Gefühle angenommen. Wie die Empfindungen, so kommen auch die Gefühle nicht für sich allein, sondern nur in Verbindungen vor, durch deren Zerlegung wir sie kennen lernen. Derartige Verbindungen bestehen nicht nur zwischen mehreren Empfindungen und mehreren Gefühlen unter sich, sondern auch zwischen Empfindungen und Gefühlen untereinander, ja auch zwischen ihnen und zusammengesetzten Vorgängen oder „psychischen Gebilden". Die vorzugsweise aus Empfindungen bestehenden Verbindungen werden gewöhnlich Vorstellungen, die vorzugsweise aus Gefühlen bestehenden Gemütsbewegungen genannt; beide Gruppen haben grosse Bedeutung für das Wollen. Zu den Gemütsbewegungen gehören die Affekte, die (wie Freude, Hoffnung, Sorge, Kummer, Zorn usw.) einen zusammenhängenden Verlauf von Gefühlen darstellen,

ferner die Leidenschaften. Als solche bezeichnete man früher meistens die durch dauernde Gefühle oder Affekte entstehende Herrschaft gewisser Triebe über den Willen oder auch die zur Gewohnheit gewordenen Gefühlsrichtungen. Jetzt werden gewöhnlich diejenigen Neigungen Leidenschaften genannt, die durch ihre Stärke mehr oder weniger die Herrschaft über den Willen erlangen. Sie üben sonach schon begrifflich einen gewissen Einfluss auf das Wollen aus. Wundt rechnet übrigens zu den Gemütsbewegungen auch die Willensvorgänge, die nach seiner Auffassung stets aus Affekten hervorgehen.

Bezüglich des Begriffs „Vorstellungen" bestehen Meinungsverschiedenheiten. Nach der einen, in Deutschland herrschenden Auffassung [51]) werden als solche alle seelischen Vorgänge bezeichnet, die wir auf etwas ausser uns Befindliches beziehen, mag dieses Aeussere als unmittelbar gegenwärtig gedacht oder bloss auf ein früher gegenwärtiges oder sogar nur auf einen als möglich gedachten äusseren Gegenstand bezogen werden. Danach sind Vorstellungen nicht bloss die auf unmittelbarer Erregung der Sinnesorgane beruhenden, aus Empfindungen zusammengesetzten Wahrnehmungen, sondern auch die Erinnerungen an solche Wahrnehmungen (oder Erinnerungsbilder), ferner die aus einzelnen Bestandteilen von anderen Vorstellungen zusammengesetzten Phantasiebilder. Von anderer Seite, z. B. von Ziehen im Leitfaden der Psychologie (S. 96) werden bloss diese Erinnerungsbilder, sowie die Phantasiebilder als Vorstellungen, die unmittelbaren Wirkungen der Sinneseindrücke aber als Wahrnehmungen bezeichnet. Danach würde ich mir nur ein Haus, das ich früher einmal gesehen habe, vorstellen, nicht aber das Haus, das ich im Augenblick wirklich sehe oder wahrnehme. Hier wird das Wort in dem oben dargelegten weiteren Sinne gebraucht, weil ein psychologischer Unterschied zwischen den verschiedenen Vorgängen nicht besteht. Sachlich ist es gleichgültig, welche Bedeutung man dem Ausdruck beilegt.

Das Verhältnis zwischen Empfindung und Vorstellung bereitet nach dem oben Gesagten keine Schwierigkeiten. Wir reden von den Empfindungen: blau, gelb, warm, kalt oder von derjenigen eines Tones von bestimmter Höhe, dagegen von der Vorstellung eines Menschen, eines Hauses, der Sonne, des Mondes usw. Jede solche Vorstellung, auch diejenige eines einfachen Gesichtsbildes oder eines aus Klängen bestehenden Schalles usw., ist etwas Zusammengesetztes. Der Unterschied zwischen der Vorstellung und den (einfachen oder zusammengesetzten) Gefühlen ist ebenfalls

klar. Man muss aber dabei stets im Auge behalten, dass die dargelegten Erscheinungen immer nur in Verbindung miteinander, sowie mit den später zu erörternden Willensäusserungen vorkommen. In allen Fällen, in denen etwas Gegenstand unseres Bewusstseins wird, handelt es sich hiernach um recht verwickelte Tatbestände. Wundt stellt dies anschaulich dar, indem er im Grundriss der Psychologie (S. 31, 32) sagt: „Wahrnehmungen äusserer Gegenstände, Erinnerungen an solche, ferner Gefühle, Affekte und Willensakte sind nicht nur fortwährend in der mannigfaltigsten Weise miteinander verbunden, sondern jeder dieser Vorgänge ist wieder ein mehr oder weniger Zusammengesetztes.“ Dies legt er durch einzelne Beispiele eingehend dar. Aehnlich sagt Kromann (a. a. O. S. 221): „Neben dem Strom der Vorstellungen und vielfach mit ihm verflochten fliesst ein Strom von anderen Bewusstseinsgegenständen, der sogenannten Gefühle. der Zustände der Lust oder der Unlust, der Freude oder der Trauer, der Heiterkeit oder der Niedergeschlagenheit. Wie die Melodie eines Textes, wie die Farben eines Gemäldes, werfen diese Zustände einen eigentümlichen wechselnden Schimmer über die Vorstellungsmassen, die sie begleiten, und bringen diese hierdurch in eine viel nähere Beziehung zu dem Subjekt, als sie sie sonst haben würden.“

Mit Rücksicht auf die engen Verbindungen zwischen Vorstellungen und Gefühlen spricht man auch von lustbetonten und von unlustbetonten Vorstellungen. Worin bestehen nun die erwähnten, den Gegenstand unseres Bewusstseins bildenden Erscheinungen und was ist unter diesem Bewusstsein zu verstehen? Dass es sich bei den ersteren nicht um etwas Bleibendes, sondern um miteinander zusammenhängende „Vorgänge“ handelt, ergibt schon diese Bezeichnung. Diese Erkenntnis und die Beseitigung der früher vielfach hergebrachten Verdinglichung der Vorstellungen oder die Einsicht, dass wir es bei den Gegenständen unseres Bewusstseins nur mit „Vorgängen“ oder „Prozessen“, nämlich mit den menschlichen Erlebnissen und ihren Wechselbeziehungen zu tun haben, bilden einen grossen Fortschritt. Da wir mit den äusseren Gegenständen der Vorstellungen den Begriff eines Beharrenden verbinden, lag es. wie Wundt bemerkt, nahe, diesen Begriff auch auf die Vorstellung selbst zu übertragen. Diese „Fiktion“ verschwindet aber, wenn wir von der Aussenwelt absehen. Dann verwandeln sich die Vorstellungen aus Gegenständen in Vorgänge oder in Teilerscheinungen eines nie rastenden inneren Geschehens.[52])

Ein ähnlicher Fortschritt ist bezüglich des Begriffs Bewusstsein zu verzeichnen, über den früher die verschiedenartigsten Ansichten bestanden. Man hat z. B. das Bewusstsein mit der Seele zusammengeworfen oder darunter eine besondere, vielfach z. B. von Kant als „innerer Sinn" bezeichnete, „Fähigkeit" oder einen besonderen Zustand der Seele verstanden, kraft dessen sie in der Lage sei, sich die Vorstellungen ins Bewusstsein zu rufen, sie aber auch wieder daraus verschwinden zu lassen. Im Zusammenhang damit hat man sich das Bewusstsein als eine Schaubühne gedacht, auf der die Vorstellungen auftreten und wieder verschwinden.[53]) Nach der neueren Psychologie,[54]) ist das Bewusstsein dagegen, wie übrigens schon Herbart[55]) erkannt hatte, nicht eine besondere, neben den psychischen Erlebnissen stehende, geistige Tatsache, sondern die Gesamtheit der seelischen Vorgänge, die uns (gleichzeitig oder in zeitlicher Reihenfolge) gegeben sind. Die Bedeutung des Bewusstseins besteht hiernach darin, dass es die allgemeine Vereinigung der seelischen Vorgänge darstellt, aus der sich die einzelnen Gebilde als engere Verbindungen herausheben. Es drückt, wie Wundt in seiner Ethik (S. 435) sagt, lediglich die Tatsache aus, dass wir ein inneres Leben führen, ist aber von den einzelnen Vorgängen dieses Lebens nicht verschieden. Sowenig das physische Leben eine besondere Kraft darstellt, die ausserhalb der physiologischen Vorgänge liegt, so wenig steht das Bewusstsein ausserhalb der seelischen Vorgänge. Einen Zustand, in dem der dargelegte Zusammenhang (wie im tiefen Schlafe) unterbrochen ist, nennen wir bewusstlos; von Störungen im Bewusstsein spricht man, sobald aussergewöhnliche Veränderungen in der Verbindung der seelischen Gebilde z. B. im Vorstellungsverlaufe auftreten. Die seelischen Zustände und Vorgänge (oder die Tatsachen und Gegenstände des Bewusstseins) umfassen aber alles, was uns unmittelbar bekannt wird. Nur durch den Inhalt des Bewusstseins erfahren wir (mittels Schlussfolgerung) von dem Bestehen einer Aussenwelt, d. h. von Dingen, durch die unsere seelischen Zustände herbeigeführt werden.

Der Bewusstseinsinhalt lässt uns auch unser „Ich" als das Subjekt erkennen, von dem die Gefühle und Vorstellungen erzeugt werden. Dieses Selbstbewusstsein, das sich erst allmählich im Kind entwickelt, indem dieses sich von der Aussenwelt unterscheiden lernt und dann alles auf sich bezieht, ist von dem dargelegten Bewusstsein zu unterscheiden. Es ist, wie dieses, nicht etwas von den seelischen Vorgängen Verschiedenes, sondern der

zwischen diesen bestehende Zusammenhang. Das Selbstbewusstsein entsteht dadurch, dass sich ein gewisser Gefühls- und Vorstellungsinhalt von dem übrigen Inhalt des Bewusstseins absondert.[56]) Das „Ich" fällt mit der Gesamtheit unserer Anlagen und Erlebnisse zusammen, ist sonach nichts anderes, als die aus der ganzen Entwicklung hervorgegangene Persönlichkeit. Es erlangt, weil die früheren Erlebnisse für die späteren Vorstellungen von grosser Bedeutung sind, einen entscheidenden Einfluss auf das Wollen. Die Verschiedenheit der Willensrichtung und des Willens bei den einzelnen Menschen hat ja im wesentlichen in der Verschiedenheit ihres inneren Wesens oder Charakters ihren Grund. Nimmt man unter Verkennung der Sachlage an, das „Ich", dessen Inhalt bei den einzelnen Menschen sehr verschieden und auch bei dem nämlichen Menschen nicht zu allen Zeiten, der gleiche ist, sei etwas von den Gefühlen und Vorstellungen des Menschen verschiedenes und von ihnen unabhängiges, so muss dies offenbar irreführend wirken. Diese Annahme findet sich aber, wie schon hier hervorzuheben ist, bei vielen Gegnern des Determinismus, die von der richtigen Ansicht ausgehen, dass die Persönlichkeit des Handelnden von entscheidender Bedeutung für den Inhalt des Wollens sei, sich aber von dieser Persönlichkeit oder dem inneren Wesen des Menschen eine falsche Vorstellung machen.[57]) Sie übersehen vielfach, dass gerade die Beschaffenheit dieser Persönlichkeit oder dieses „Ich", das zwar seinen Inhalt wechselt, aber seine Identität behält, auf den Inhalt des Wollens bestimmend wirkt. Diesem Ich fehlt, auch wenn man annimmt, es sei kein einfaches Wesen (wie ein Atom) sondern zusammengesetzt, deshalb nicht die Einheit; aber es hat bei den verschiedenen Menschen verschiedenen Inhalt.

Die Frage, worauf das fortwährende Kommen und Gehen der Vorstellungen beruht, die bald in voller Klarheit vor uns stehen, bald als dunkel erscheinen, hat die Psychologie schon lange beschäftigt. Dass unser Bewusstsein sich gleichzeitig immer nur auf wenige Vorstellungen erstrecken kann, und dass in deren Klarheit ein Unterschied besteht, ist bekannt. Zufolge dieser „Enge des Bewusstseins" können die einzelnen Vorstellungen in das Bewusstsein nur gelangen, indem sie andere daraus verdrängen, so dass ein fortwährender Wechsel der Vorstellungen stattfindet. Dafür hat man seit Herbart den Ausdruck, dass die Vorstellungen (aufsteigend oder sinkend) „die Schwelle des Bewusstseins" überschreiten. Sie kommen und gehen; die verschwundene Vorstellung kann aber wiederkehren, was sehr häufig

geschieht. Man unterscheidet nun zwischen der einfachen, als „Perzeption“ bezeichneten Wahrnehmung, bei der diese nicht klar aufgefasst oder angeeignet, sondern nur durch die Sinne aufgenommen wird, und der Entstehung einer klaren Vorstellung, die man mit dem Kunstwort Apperzeption bezeichnet. Dieser Ausdruck rührt von Leibniz her, der den Begriff s'appercevoir (appercipere) eingeführt und die klaren, zum vollen Bewusstsein gebrachten Vorstellungen „apperceptions“ genannt hat, die minder klaren oder verwirrten dagegen „perceptions“. Er erblickte einen sehr wichtigen Bestandteil unserer geistigen Tätigkeit darin, dass dunkle Vorstellungen in klare verwandelt würden. Dass eine „Apperzeption“ vorliegt, oder eine Vorstellung „apperzipiert“ wurde, bedeutet im wesentlichen nichts anderes, als dass diese Vorstellung auch wirklich beachtet oder mit Aufmerksamkeit wahrgenommen wurde; deshalb wird das hässliche Fremdwort in neuerer Zeit (z. B. von Ebbinghaus) vielfach vermieden und durch das Wort „Aufmerksamkeit“ ersetzt, was auch hier geschehen soll. Man unterscheidet gewöhnlich zwischen „willkürlicher“ und „unwillkürlicher“ Aufmerksamkeit. Auch bei der ersteren ist aber, wie noch dargelegt werden soll, nicht von einer Willkür im Sinne von Ursachlosigkeit die Rede. Vielmehr hat auch diese Aufmerksamkeit bestimmte, mit den übrigen seelischen Vorgängen zusammenhängende Ursachen. Ueber die Ursache des Klarwerdens der Vorstellung und die Natur dieses Vorganges bestehen zahlreiche Meinungsverschiedenheiten, die eine grosse Literatur hervorgerufen haben.[58]) Auf diese hier näher einzugehen, ist nicht möglich. Die Bemerkung mag genügen, dass die Aufmerksamkeit oder „Apperzeption“, wie der ganze, das Wesen des Bewusstseins ausmachende Zusammenhang, ohne Zweifel ihre letzte Quelle in den notwendigen Verknüpfungen hat, die fortwährend zwischen den einfachen Bestandteilen der seelischen Vorgänge stattfinden.[59]) Das Wesen dieser Verbindungen muss kurz erörtert werden.

3. Verknüpfungen der seelischen Vorgänge. — Ideenassoziationen.

Dass zwischen den einzelnen Vorstellungen eine enge Verbindung besteht, musste schon früh erkannt werden, weil nur diese Tatsache die Erinnerung an frühere Vorgänge und deren Natur erklären kann. Schon bei Plato, insbesondere aber bei Aristoteles findet sich denn auch diese Erkenntnis. Ja, der letz-

tere hat schon vier Umstände angegeben, durch die eine solche Verbindung veranlasst werde, nämlich: die Aehnlichkeit, den Gegensatz, die Gleichzeitigkeit und die Aufeinanderfolge. Die Wirkungen dieser Verknüpfung werden gewöhnlich so dargestellt, dass die eine Vorstellung die andere, mit ihr verknüpfte, über die Schwelle des Bewusstseins hebt, so dass fortwährend neue (früher schon gehabte oder aus solchen zusammengesetzte) Vorstellungen in dieses zurückgerufen oder (durch Zusammensetzung aus einzelnen Vorstellungsbestandteilen) neu gebildet werden. Das Verdienst, auf diese Verknüpfung und auf ihre Bedeutung für das ganze Seelenleben, insbesondere für den Verlauf unserer Vorstellungen und Gedanken, neuerdings aufmerksam gemacht zu haben, gebührt einer Anzahl von englischen Philosophen des 18. Jahrhunderts (Hobbes, Locke, Hume, Hartley, Priestley usw.), von denen besonders die beiden letzteren die sog. „Assoziationspsychologie" ausbildeten. Weil man in England, was wir „Vorstellung" nennen, als „idea" bezeichnet, wird die erwähnte Verknüpfung häufig „Ideenassoziation" genannt. Die „Assoziationspsychologen", die das ganze Seelenleben aus Verbindungen der erwähnten Art ableiten, ja deren Wirkungen manchmal mit derjenigen der Anziehungskraft verglichen, haben lange Zeit, namentlich ausserhalb Deutschlands, eine beherrschende Stellung eingenommen, und ihre Lehre findet auch heute noch vielfach Vertreter, die allerdings die „Assoziationsgesetze" vereinfacht haben. In neuerer Zeit wird, besonders in Deutschland, ausser den erwähnten „Assoziationen", vielfach auch anderen Verbindungen entscheidende Bedeutung beigelegt, so dass die „Assoziationspsychologie" zurzeit nicht die Herrschaft hat. Dass die von ihr angenommenen Verknüpfungen wirklich bestehen, wird aber allgemein anerkannt und kann verständigerweise nicht bestritten werden.[60])

Die Assoziationen haben Einfluss auf das Traumleben[61]); ihre Bedeutung tritt aber besonders bei der Erinnerung oder der „Reproduktion" früherer Vorstellungen hervor. So erklären sie z. B. die Tatsache, dass Reden oder Gedichte usw. wegen des zwischen den einzelnen Worten bestehenden Zusammenhanges viel leichter auswendig gelernt werden, als eine Anzahl von unzusammenhängenden Worten oder eine in unverständlicher Fremdsprache abgefasste Schrift. Schon Herbart wich vielfach von der Assoziationspsychologie ab. Auch er legte aber einer gesetzmässigen Verknüpfung der Vorstellungen, besonders der Bildung von fest miteinander verbundenen Reihen und Gruppen

oder von Vorstellungsmassen, grosse Bedeutung für den Inhalt des Wollens bei. In der neueren Psychologie wurde dann die Lehre von den Assoziationen mehrfach, insbesondere von Wundt, umgestaltet. Wie er dargelegt hat, besteht eine gesetzmässige Verknüpfung nicht nur zwischen den Vorstellungen, sondern zwischen allen seelischen Vorgängen, indem die oben erwähnten „psychischen Gebilde", also auch die Vorstellungen selbst, das Ergebnis von Verbindungen oder von Verschmelzungen einfacherer Bestandteile sind. In Beziehung auf die Erinnerung oder die „Reproduktion" früher gehabter Vorstellungen nimmt Wundt an, eine „Reproduktion" im strengen Sinne des Wortes, d. h. eine unveränderte Erneuerung der früheren Vorstellung finde nicht statt; die neue Vorstellung sei, wie genauere Untersuchungen ergäben, von der früheren immer verschieden. Die Erinnerung erklärt sich nach ihm in der Weise, dass jeder Eindruck die „Disposition" zurücklasse, andere Vorstellungen (sogenannte Erinnerungsvorstellungen), hervorzurufen, die zwar auf den früheren Vorgang zurückbezogen würden, aber doch als neue Vorstellungen anzusehen seien. Ob diese Auffassung zutrifft oder ob eine wirkliche Erneuerung früherer Vorstellungen stattfindet, ist für den Umfang der Willensfreiheit ziemlich gleichgültig. Dagegen ist es von grosser Bedeutung, dass alle Verbindungen der erwähnten Art, besonders diejenigen, aus denen die einzelnen Vorstellungen und Vorstellungsmassen hervorgehen, ohne das Zutun des Menschen, für dessen Willkür dabei kein Raum bleibt, nach bestimmten Gesetzen erfolgen. Das gestehen auch die meisten Gegner des Determinismus, z. B. Lotze, zu.

Abweichungen von der Assoziationspsychologie finden sich in der neueren deutschen Psychologie auch in anderen Richtungen. So unterscheidet z. B. Wundt zwischen Verknüpfungen, die sich ohne Mitwirkung der Aufmerksamkeit (als „passive Erlebnisse") vollziehen und die er allein „Assoziationen" nennt, und zwischen anderen Verbindungen, die einen „aktiven Zustand" voraussetzen, d. h. unter Mitwirkung der Aufmerksamkeit zustande kommen. Die Verbindungen der letzteren Art, die Wundt „apperzeptive" nennt, betreffen die geistige Tätigkeit im engeren Sinne des Wortes, insbesondere die Bildung von Begriffen, sowie von Urteilen und Schlüssen. Bei dieser Tätigkeit handelt es sich, wie nicht weiter dargelegt zu werden braucht, immer um eine Verbindung von Vorstellungen, besonders von Begriffen, oder um eine Zerlegung von solchen. Insbesondere steht auch bei dem Urteil eine Verbindung oder Trennung von zwei Begriffen in Frage.

Während die Assoziationspsychologen die geistige Tätigkeit durch die gewöhnlichen Assoziationsgesetze erklären, nimmt Wundt, weil dabei stets das Gefühl einer gewissen Tätigkeit hervortrete, an, es handle sich dabei um „Assoziationen" besonderer Art. Auf sie führt er auch die Tätigkeit von Phantasie und Verstand zurück, die natürlich keine besonderen einheitlichen Kräfte (oder „Seelenvermögen") sind. Wie das Gedächtnis ein Allgemeinbegriff für die Erinnerungsvorgänge ist, so sind Phantasie und Verstand hiernach Allgemeinbegriffe für bestimmte Richtungen der geistigen Tätigkeit.[62]) Auch die Vorgänge dieser Art sind unzweifelhaft das Ergebnis bestimmter, mit Notwendigkeit erfolgender, Verbindungsprozesse, bei denen für Willkür im Sinne von Ursachlosigkeit kein Raum ist. Es ist deshalb für die Natur des Denkens und Wollens gleichgültig, ob man die von Wundt eingeführte Unterscheidung für gerechtfertigt hält oder nicht. Das schliesst, wie später dargelegt werden soll, nicht aus, dass dem geistigen Leben eine gewisse Freiheit oder Unabhängigkeit von äusseren Eindrücken zukommt. Aber es ist deshalb doch das Ergebnis der ganzen geistigen Entwicklung und als solches durchaus bedingt. Niemand kann Vorstellungen in das Bewusstsein zurückrufen, die er nicht gehabt hat; ferner sind auch die neuen Vorstellungen, die sich durch Verknüpfung oder Zerlegung bilden, von dem vorhandenen Vorrat von früheren Vorstellungen abhängig, der den Stoff für die neuen seelischen Vorgänge bildet.

Aus der Unterscheidung zwischen willkürlicher und unwillkürlicher Aufmerksamkeit, die sich bei Wundt (wie bei anderen Psychologen) findet, könnte man schliessen, dass er eigentlich nicht strenge Gesetzmässigkeit fordern dürfe. Dieser Schluss ist denn auch schon gezogen worden. Aber dabei ist übersehen, dass Wundt das Wort „willkürlich" nur als gleichbedeutend mit „gewollt" gebraucht, das Wollen selbst aber als das Ergebnis bestimmter Ursachen ansieht. Er hat denn auch[63]) bezüglich der „apperzeptiven Vorstellungsverbindungen" ausdrücklich bemerkt: „dabei darf man freilich hier so wenig wie oben unter einer freiwilligen oder willkürlichen Tätigkeit eine ursachlose Handlung verstehen; jener Ausdruck hat nur die Bedeutung, dass es sich um Veränderungen im Bewusstsein handelt, die wir nicht auf vereinzelte Vorstellungsverbindungen, sondern auf die vereinigte Totalwirkung aller in uns vorhandenen Anlagen, also in letzter Instanz auf die gesamte zurückliegende Bewusstseinsentwicklung zurückführen. Insofern wir das Resultat dieser Ge-

samtentwicklung unser „Ich" nennen, betrachten wir dieses Ich als die Ursache aller intellektuellen Vorgänge."[64]) In diesem Sinne nimmt auch der Determinismus an, dass alles Denken und Wollen eines Menschen von seinem „Ich" ausgeht und deshalb seinem inneren Wesen oder seiner Eigenart entsprechen muss.

4. Das Wollen. Triebhandlungen und Wahlvorgänge.

Bezüglich der Natur des Wollens und seines Verhältnisses zu den Gefühlen und Vorstellungen bestanden von jeher und bestehen noch jetzt Meinungsverschiedenheiten. Ja man ist nicht einmal darüber einig, welche Erscheinungen unter dem Begriff des Wollens fallen, ob z. B. die, in gewissen Spannungsgefühlen mit der Richtung auf einen künftigen Erfolg sich kundgebenden Triebe zu den Willensvorgängen zu rechnen sind. Wundt[65]) bezeichnet ein derartiges Streben, falls mit ihm das Bewusstsein gewisser Hemmungen verbunden ist, als Begehren und die einfachen, aus einem einzigen Motiv hervorgehenden Triebhandlungen im Gegensatz zu den zusammengesetzten Vorgängen, bei denen sich mehrere Motive gegenüberstehen, als einfache Willenshandlungen. Auf diese Triebhandlungen, die sehr eng mit den Gefühlen von Lust und Unlust zusammenhängen, wird auch von den meisten neueren Gegnern des Determinismus, insbesondere von Lotze und seinen Anhängern das Kausalitätsgesetz angewendet. Sie unterscheiden aber streng zwischen den Trieben und dem eigentlichen Wollen, das nur vorliegen soll, wenn mehrere Motive vorhanden sind, und das manchmal als die Fähigkeit bezeichnet wird, zwischen mehreren Motiven frei zu wählen. Nun kann man, sofern man dabei nur den Sprachgebrauch im Auge hat und aus der Beschränkung keine weiteren Folgen zieht, die Worte „Wille" und „Wollen" gewiss auf die verwickelteren Willensvorgänge beschränken, die einfacheren Vorgänge, bei denen der Mensch durch ein einziges Motiv vorwärts getrieben wird, dagegen anders nennen. Man darf aber, wenn man den Tatsachen gerecht werden will, die beiden Arten von Begehren nicht auseinanderreissen und so behandeln, als ob sie nichts miteinander zu tun hätten und verschiedenen Gesetzen folgten. Das ergibt sich schon daraus, dass auch bei den verwickelteren Willensvorgängen die Gefühle, besonders die Affekte eine wichtige Rolle spielen, ja in erster Linie in Betracht kommen. Wundt[66]) hat in dieser Richtung bezüglich der hier bekämpften Ansicht zutreffend bemerkt: „Von dieser Theorie muss gesagt

werden, dass sie von Anfang bis zu Ende eine erdichtete Konstruktion ist, bei der man auf alles mögliche, nur nicht auf das Rücksicht genommen hat, was uns eine unbefangene Wahrnehmung lehrt. Weder ist das Fühlen in der angegebenen Weise von dem Wollen unabhängig; noch ist der Trieb ein Vorgang, der sich von dem Wollen scheiden oder ihm gar gegenüberstellen lässt, noch ist das Begehren die regelmässige Vorstufe des Wollens, da es sich vielmehr erst da geltend macht, wo es vermöge irgend welcher Hemmungen der Willenstätigkeit überhaupt nicht zum Wollen kommt. Endlich ist das Verständnis des Willens von vornherein unmöglich gemacht, wenn man ihn als die Fähigkeit der Wahl definiert. Wenn wir nicht ohne Wahl, d. h. unmittelbar aus inneren Motiven heraus, wollen könnten, so würde ein mit Wahl verbundenes Wollen immer unmöglich bleiben."

Der innere Zusammenhang zwischen den in Frage stehenden Vorgängen und die Unmöglichkeit, lediglich die sogenannte Wahlentscheidung als Willensvorgang zu betrachten, ist so klar, dass die entgegengesetzte Auffassung, die denn auch kaum mehr von einem hervorragenden neueren Psychologen geteilt wird,[67] als unhaltbar erscheint. Schon damit wird aber der indeterministischen Wahlfreiheit die Grundlage entzogen; denn dass die einfachen Willenshandlungen, bei denen nur ein Motiv vorliegt, insbesondere die Triebhandlungen, dem Kausalitätsgesetze unterliegen und dass bei ihnen von einer Willkür nicht die Rede sein kann, ist nicht zu bestreiten, wird auch von den neueren Gegnern des Determinismus meistens anerkannt; besonders gilt dies von Lotze und seinen Anhängern. (Vgl. Abschnitt VII.) Hier werden, wenn vom Wollen die Rede ist, darunter auch die einfachen Willenshandlungen, insbesondere die Triebhandlungen begriffen.

Bezüglich der Natur des Wollens und seines Verhältnisses zum Fühlen und Denken bestehen sehr verschiedene Meinungen, die nicht alle eingehend dargelegt werden können. Ein kurzer Ueberblick über die einzelnen Gruppen ist auch genügend.[68] Eine früher weit verbreitete und jetzt noch vorkommende Auffassung geht dahin, dass das Wollen durchweg von den Vorstellungen abhängig, ja sogar das Ergebnis einer Bewegung der Vorstellungen und eines Kampfes unter ihnen sei. Dieser „Intellektualismus" findet sich noch bei vielen Vertretern der Assoziationspsychologie, besonders aber bei Herbart und seiner Schule, wo das Gefühl und das Wollen im Verhältnis zum Denken

eine untergeordnete Rolle spielt. Den Gegensatz hierzu bildet der „Voluntarismus", nach dem das Wollen nicht lediglich das Ergebnis des Denkens ist, sondern andere Quellen hat, ja seinerseits unter Mitwirkung der Gefühle das Denken beeinflusst.[69]) Die Gegner des „Intellektualismus" gehen wieder im einzelnen auseinander.[70]) Manche Psychologen versuchen das Wollen auf rein physiologischem Wege zu erklären, indem sie es als Produkt der körperlichen Organe, besonders der Nerventätigkeit, oder als blosse „Reflex-Akte" ansehen.[71]) Andere betrachten das Wollen als ein besonders entwickeltes Gefühl oder doch als ein blosses Ergebnis des Gefühlslebens. Wieder andere nehmen an, es wirken dabei Gefühle und Vorstellungen zusammen.[72])

Eine eingehende Würdigung der einzelnen Ansichten ist nicht nötig, weil die erwähnten Auffassungen, folgerichtig alle zum Determinismus führen. Einige kurze Bemerkungen erscheinen jedoch als zweckmässig, mit denen der grösseren Anschaulichkeit halber eine Darlegung der Willenslehre von Wundt verbunden werden soll. Der Intellektualismus gibt wegen seiner einseitigen Berücksichtigung der Vorstellungen keine zutreffende Erklärung der Willensvorgänge, und der Versuch, diese lediglich auf physiologische Erscheinungen zurückzuführen, kann (jedenfalls bis jetzt) auch nicht als gelungen angesehen werden. Dagegen ist ein enger Zusammenhang zwischen den Willenshandlungen und den Gefühlen, insbesondere den Affekten, nicht zu verkennen. Darüber, ob das Wollen lediglich ein Ausfluss der Gefühlstätigkeit ist oder ob dabei auch Vorstellungen mitwirken, stimmen die Ansichten nicht ganz überein. Es wird aber jetzt allgemein angenommen, dass es ein besonderes, von den Gefühlen und Vorstellungen unabhängiges, über ihnen schwebendes, Willensvermögen nicht gibt, das Wollen vielmehr lediglich das Ergebnis von Gefühlen und Vorstellungen oder doch von ihnen durchaus abhängig ist. Die Schriftsteller, die das Wollen im wesentlichen von den Gefühlen ableiten, nehmen meistens auch an, dass die Vorstellungen dabei (anregend oder hemmend) eine Rolle spielen. Jedenfalls verdient diese Auffassung den Vorzug vor derjenigen, die lediglich die Gefühle für massgebend hält. Das ist auch im wesentlichen die Ansicht von Wundt, dessen Lehre nicht bloss in Deutschland, sondern auch in anderen Ländern grossen Einfluss erlangt hat, ja, nach dem Ausspruch von Villa (a. a. O. S. 251) von den Ansichten, die heute die zeitgenössische Psychologie beherrschen, die vollkommenste und beachtenswerteste ist. Sie

soll deshalb auf Grund seiner neueren Schriften, aus denen sie sich mit voller Klarheit ergibt, kurz dargelegt werden.[73])

Wundt geht davon aus, dass Fühlen und Wollen untrennbar verbundene Bewusstseinsvorgänge sind und dass jedes Gefühl, wenn es zu einer vollständigen Entwicklung gelangt, zu einem Willensvorgang wird, der sich seinerseits wieder in Gefühle auflösen lässt. Einfache Gefühle bilden, wie er ausführt, die Elemente, aus denen auch die Willensvorgänge bestehen; ja der Willensvorgang ist nichts als ein gesetzmässiger, in sich abgeschlossener Gefühlsverlauf, der allerdings immer von Vorstellungen begleitet oder mit einem Vorstellungsverlauf verbunden ist.

Das Wollen setzt sich hiernach aus verschiedenen Bestandteilen zusammen und stellt oft einen sehr verwickelten Vorgang dar. Als einen Vorgang von besonderer („spezifischer") Beschaffenheit sieht Wundt den Willensvorgang deshalb an, weil es sich dabei um eigenartige, in sich abgeschlossene Verlaufsformen der Gefühle handelt, die zusammen einen Willensvorgang ausmachen, und weil dabei Gefühle von besonderer Beschaffenheit vorkommen, die dem Willensvorgang vorausgehen, ihn begleiten und ihm folgen, die aber bei Gefühlszuständen anderer Art fehlen. Diese Gefühle sind einmal Gefühle der Tätigkeit, die Wundt zu den Erregungs- und Spannungsgefühlen rechnet, sodann Gefühle des Gelingens und Misslingens, die er als Lösungsgefühle bezeichnet. Im einzelnen hat Wundt an verschiedenen Orten dargelegt, dass zwischen den Affekten und den Willensvorgängen ein sehr enger Zusammenhang besteht. Die Willenshandlungen sind, wie er sagt, nichts anderes als durch einen Affekt vorbereitete und ihn plötzlich beendende Veränderungen der Vorstellungs- und Gefühlslage. Der Affekt selbst bildet, zusammen mit dieser aus ihm hervorgehenden Endwirkung, einen Willensvorgang. Wundt unterscheidet nun, wie schon oben erwähnt wurde, zwischen den einfachen, zu Triebhandlungen führenden, und den zusammengesetzten Vorgängen.

Ein einfacher Willensvorgang liegt vor, wenn innerhalb eines Affektes ein einziges Gefühl mit begleitender Vorstellung zum Motiv wird und mit einer ihm entsprechenden äusseren Bewegung den Vorgang zum Abschluss bringt. Eine zusammengesetzte, im Gegensatz zur Triebhandlung als Willkürhandlung bezeichnete, aber deshalb nicht ursachlose Willenshandlung entsteht, wenn in einem Affekt eine Mehrheit von Gefühlen und Vorstellungen in äussere Handlungen überzugehen strebt und diese, zu Motiven gewordenen, Bestandteile des Affekt-

verlaufes zugleich auf verschiedene (untereinander verwandte oder einander entgegengesetzte) äussere Endwirkungen abzielen. Auch die „Willkürhandlungen" gehen am letzten Ende aus einem Motiv oder aus mehreren in derselben Richtung wirkenden Motiven hervor; sie unterscheiden sich aber von den Triebhandlungen dadurch, dass sich das entscheidende Motiv bei ihnen erst aus einer Anzahl nebeneinander stehender, einander widerstreitender Motive zum herrschenden erhoben hat.

Den Kampf zwischen den Motiven nehmen wir, wie Wundt ausführt, nicht immer deutlich, ja manchmal gar nicht wahr. Wenn wir ihn wahrnehmen, wird die Willkürhandlung, die dadurch natürlich nicht ihren Charakter ändert, zur Wahlhandlung; der ihr vorausgegangene Prozess heisst Wahlvorgang. Der Unterschied zwischen diesen Wahlhandlungen und den anderen zusammengesetzten Willensvorgängen ist, weil wir den Kampf zwischen den Motiven oft undeutlich wahrnehmen, ein fliessender; in dem Masse, in dem diese Wahrnehmung deutlicher ist, tritt auch der Unterschied zwischen den zusammengesetzten Willenshandlungen und den Triebhandlungen klarer hervor. Der dem Handeln unmittelbar vorhergehende innere Vorgang, in dem das entscheidende Motiv (mehr oder minder plötzlich) hervortritt, heisst Entscheidung oder Entschliessung. Die Ueberlegung und die Wahl zwischen mehreren an sich möglichen Entscheidungen setzt als notwendige Vorbedingungen einfache Willenshandlungen voraus, bei denen ohne eine solche Ueberlegung ein bestimmter Gegenstand gewollt wird. (Vgl. oben S. 60, 61.) Der Wahlvorgang selbst ist nichts anderes als ein zusammengesetzter Willensvorgang, bei dem mehrere Willensregungen gleichzeitig in uns anwesend sind, und der damit endigt, dass eine davon das Uebergewicht über die anderen erlangt.[74]) Die Tätigkeit bei der Wahlentscheidung schliesst übrigens nach Wundt[75]) die Vorstellung ein, dass unser „Ich" (vgl. S. 54ff.) die letzte Ursache des sich vollziehenden Vorganges sei.

Die Willenslehre von Wundt, die ihn mit Notwendigkeit zum Determinismus führen musste,[76]) wirkt durchaus überzeugend. Für die Willensfreiheit kommt aber wenig darauf an, ob man sie in jeder Richtung für zutreffend hält, weil alle anderen oben dargelegten Ansichten zum nämlichen Ergebnis führen. Das gilt nicht nur von der Auffassung, nach der das Wollen ein rein physiologischer Vorgang ist, weshalb dabei von einer Willkür im Sinne von Ursachlosigkeit nicht die Rede sein kann; sondern es gilt ebenso von den Ansichten, nach denen das Wollen aus den

Vorstellungen oder aus den Gefühlen entspringt; denn sowohl die Vorstellungen und Gefühle, als die zwischen ihnen bestehenden Verbindungen sind an bestimmte Voraussetzungen gebunden, haben deshalb auch bei den einzelnen Menschen nicht den gleichen Inhalt und nicht die gleiche Stärke. Ergibt sich das Wollen unmittelbar aus ihnen, so ist sein Inhalt auch von ihnen im Sinne des Determinismus abhängig, sonach bedingt.

Mit dem Indeterminismus vereinbar ist nur die Ansicht, nach der es ein besonderes, von den Gefühlen und Vorstellungen unabhängiges Willensvermögen gibt. Von ihr kann, seitdem das Bestehen vom besonderen Seelenvermögen aufgegeben worden ist, schon deshalb nicht mehr ernstlich die Rede sein, weil das Willensvermögen ein solches Seelenvermögen darstellen würde. Sie ist aber auch mit den übrigen Ergebnissen der neueren Psychologie unvereinbar, weil sich danach alle seelischen Vorgänge auf Gefühle und Vorstellungen zurückführen lassen und nicht einzusehen ist, worin dieses Willensvermögen bestehen und wie es wirken soll. In der neueren Psychologie findet sich denn auch kaum noch ein namhafter Vertreter dieser Ansicht. Auch sie führt übrigens, wenn dem Willensvermögen ein bestimmter, durch Gefühle und Vorstellungen beeinflusster Inhalt beigelegt wird, zum Determinismus, weil dann dieser Inhalt oder die Beschaffenheit der Willensrichtung den Inhalt des Wollens bestimmt. Nimmt man ein leeres, inhaltsloses Willensvermögen an, so führt diese Auffassung dagegen folgerichtig zur Annahme eines grundlosen Wollens oder eines liberum arbitrium indifferentiae, von dem, wie in Abschnitt VII gezeigt werden wird, die neueren Gegner des Determinismus mit wenigen Ausnahmen nichts mehr wissen wollen.

In der Tat haben sich denn auch die Schriftsteller, die einer der oben dargelegten Ansichten huldigen, durchweg für den Determinismus ausgesprochen. Das gilt zunächst von denjenigen, die das Wollen als rein physiologische Erscheinung auffassen,[77]) ferner von den Assoziationspsychologen (wie J. St. Mill, Spencer, Bain, Maudsley usw.), ebenso von Herbart und seinen zahlreichen Schülern[78]) sowie von Beneke.[79]) Wie die Vertreter des Intellektualismus, so sind auch die Psychologen, die das Wollen aus dem Gefühl oder aus Gefühlen und Vorstellungen entspringen lassen, alle Anhänger des Determinismus. Die Sache steht für diesen hier noch günstiger wie bei den eigentlichen Philosophen, besonders bei den Vertretern der philosophischen Ethik, indem sich unter den neueren Psychologen von Ansehen kaum mehr ein Gegner des Determinismus findet.[80]) Ehrenfels sagte sogar,

(a. a. O.), der wissenschaftliche Streit über den Determinismus sei jetzt abgeschlossen oder sollte doch abgeschlossen sein und Meinong bemerkte a. a. O., die entgegengesetzte Ansicht sei kaum mehr mit wissenschaftlichem Ernst zu halten.

Manchmal findet sich die Meinung, wer das Vorhandensein einer besonderen Seelensubstanz annehme, könne nicht Determinist sein. Aber Herbart und Beneke, die von dieser Annahme ausgingen, traten doch sehr entschieden für den Determinismus ein. Ebenso erkennen, ganz abgesehen von den dem Determinismus huldigenden Theologen, auch neuere Psychologen dieser Richtung, z. B. Külpe und Spitta (a. d. a. O.) sowie Rehmke,[81]) an, das Wollen werde stets durch Motive determiniert.

Noch weniger haltbar ist die Behauptung, der Determinismus führe notwendig zum Materialismus. Wird doch von sehr vielen hervorragenden Deterministen, z. B. von Paulsen und Wundt, wie von allen Vertretern des psychophysischen Parallelismus (vgl. S. 48 ff.) der Materialismus entschieden bekämpft. Ja selbst wer an der Annahme besonderer „Seelenvermögen" festhält (Beneke stand ihr sehr nahe), wird dadurch nicht gehindert, die Tatsache anzuerkennen, dass das Wollen immer bestimmte Ursachen habe; er muss dies sogar folgerichtig tun, wenn er der Ansicht ist, der Inhalt des Wollens werde durch die Erkenntnis bestimmt. Die Zerreissung der Seelen in mehrere „Seelenvermögen" (vgl. S. 49 ff.) hat, wie Herbart[82]) hervorhob, die Folge, dass der Wille als „passiv", nämlich als durch das Erkenntnisvermögen determiniert erscheint. Wenigstens ist dies dann der Fall, wenn man diesem Erkenntnisvermögen einen bestimmenden Einfluss auf das Wollen einräumt. Wer nicht gerade annimmt, die Seele sei als etwas Inhaltsloses von den Gefühlen und Vorstellungen unabhängig, muss folgerichtig zur Auffassung kommen, dass ihr Inhalt, der nicht bei allen Menschen gleich sein kann, auch den Inhalt des Wollens bestimme. Wer sich auf den entgegengesetzten Standpunkt stellt, gerät aber nicht bloss mit dem Gesetze vom zureichenden Grunde und einer Menge von feststehenden Tatsachen in Widerspruch, sondern kann der Annahme eines grundlosen Wollens, gegen die sich jedermann verwahrt, nicht entgehen. (Vgl. Abschnitt III.)

5. Zusammenfassung der Ergebnisse.

Die Ergebnisse der neueren Psychologie bestätigen hiernach in vollem Masse die Auffassung, zu der schon die Erfahrungen des täglichen Lebens führten. Das Wollen wird danach stets

durch die vorhandenen Gefühle und Vorstellungen determiniert; die Annahme, dass zu diesen noch „der Wille" als ein „besonderes Vermögen" hinzutrete, erscheint, wie Paulsen[83]) zutreffend bemerkt, wenn man die seelischen Vorgänge im Zusammenhange betrachtet und würdigt, als „eine phantastische Vorstellung".

Dass auch auf geistigem Gebiete, wie schon Herbart erkannte, durchweg strenge Gesetzmässigkeit herrscht und alle seelischen Vorgänge auf bestimmten Ursachen beruhen, wird in der neueren Psychologie allgemein anerkannt und kann nach den Ausführungen über die Verknüpfung der Vorstellungen usw. nicht bezweifelt werden. Ja es wird diesen vielfach z. B., von Spitta[84]) die Aufgabe zugeschrieben, diese Gesetzmässigkeit zu erkennen und darzulegen. Damit ist die Annahme einer unbedingten Willensfreiheit im Sinne des folgerichtigen Indeterminismus unverträglich.

Die Psychologie erklärt aber auch die Erscheinung, dass der Inhalt des Wollens, soweit dabei der Charakter des Handelnden überhaupt in Frage kommt, stets mit diesem in Einklang steht. Bei den einfachen Willenshandlungen, insbesondere bei den Triebhandlungen ist die Beschaffenheit und Stärke der einzelnen Antriebe massgebend; bei dem Kampf zwischen mehreren Motiven, insbesondere zwischen sittlichen und anderen Antrieben geben aber diejenigen Gefühle und Vorstellungen den Ausschlag, deren Einfluss mit Rücksicht auf das innere Wesen des Handelnden überwiegt. Auch bezüglich des Strebens nach Wahrheit besteht nicht eine Fähigkeit, sich den für oder gegen eine Ansicht sprechenden Gründen nach blossem Belieben zuzuwenden oder zu verschliessen; jede Entschliessung hat gleichfalls ihre Ursache. Man kann weder beliebige Gründe herbeirufen oder verscheuchen, noch deren Stärke willkürlich bestimmen. Der Mensch kann hiernach durch bestimmte Ursachen mit Notwendigkeit zu irrtümlichen Behauptungen oder Urteilen geführt werden. Daraus folgt aber, wie in Abschnitt VII dargelegt wird, keineswegs, dass durch den Determinismus der Unterschied zwischen „wahr" und „falsch" beseitigt wird.

Das Bestehen einer strengen Gesetzmässigkeit schliesst ferner (wie bereits erwähnt wurde) nicht aus, dass in dem Geistesleben einer hochentwickelten Persönlichkeit eine Fülle von mannigfaltigen Gefühlen und Vorstellungen, besonders von Gedanken, hervortritt und dass dieser Persönlichkeit aus ihrem inneren Leben heraus eine gewisse Freiheit zukommt, durch die sie von äusseren Einflüssen in hohem Grade unabhängig sein kann. Nur

darf man nicht meinen, dass der Inhalt dieses Geisteslebens auf einem Zufalle beruht oder dass ihm nach Belieben ein bestimmter Inhalt beigelegt oder entzogen werden kann. Das innere geistige Leben ist, wie das ganze innere Wesen oder der Charakter des Menschen durch die vorausgegangene Entwicklung, insbesondere die erhaltenen geistigen Eindrücke, die geistigen Erlebnisse und Erfahrungen, sowie die entwickelte Tätigkeit bedingt. Jeder Mensch, auch das Genie, hat seine besonderen Anlagen und seine Geschichte, die ihren Einfluss auf ihn ausüben. Mit Rücksicht darauf und auf die in Abschnitt II dargelegten Verschiedenheiten muss deshalb der Versuch misslingen, das unbedingte „Auch-anderskönnen" durch die Berufung auf die vorhandene Vernunft oder Erkenntnis zu begründen. (Vgl. Abschnitt VII.) Aber der Mensch erlangt gerade durch diese Entwicklung eine gewisse Selbständigkeit, die sich in seinem inneren Leben, in eigenen, aus seinem ganzen Wesen (nicht aus dem Nichts) entspringenden Gedanken usw. kundgibt. Man kann ihm deshalb, wie bereits oben bemerkt wurde, sehr wohl auch im Denken eine (relative) innere Freiheit zuschreiben, zufolge deren er von äusseren Eindrücken und Einflüssen in gewissem Masse unabhängig ist. Man darf nur nicht annehmen, das innere Leben sei ursachlos, also das Ergebnis eines Zufalles. Unrichtig ist die Annahme, die vorhandene Unabhängigkeit beziehe sich auch auf die vorausgegangene Entwicklung, sowie auf die daraus hervorgegangenen Zustände, so dass der Mensch auch von seinem inneren Wesen (oder von sich selbst) unabhängig sei.[85]) Die Persönlichkeit ist das Ergebnis einer längeren Entwicklung; ihre Beschaffenheit übt aber auch auf ihre künftige Entwicklung ihre Wirkungen aus. Sie ist zugleich Frucht und Same.

IV. Suggestion und Hypnotismus.

Durch andere Personen wird das Wollen in verschiedener Weise beeinflusst. Zunächst kann ein Einzelner auf einen Anderen durch Rat, Ermahnung, Befehl, Beispiel usw. einwirken. So verhält es sich z. B. bei dem Einfluss von Eltern, Lehrern, Vorgesetzten und Aerzten, sowie bei Ausübung der Seelsorge, wo sich überall eine gewisse Autorität geltend macht, aber auch bei der Beeinflussung durch Ehegatten, Freunde usw. Derartige Einflüsse sind erkennbar bei dem sittlichen Leben, aber auch bezüglich der künstlerischen Richtung und Tätigkeit,

wie z. B. ein Blick auf das Verhältnis zwischen Herder und Goethe, Goethe und Schiller, Storm und Gottfried Keller, sowie auf die verschiedenen Malerschulen usw. zeigt. Dabei besteht überall eine Verschiedenheit in der Fähigkeit, Einfluss auszuüben, und in der Eigenschaft sich beeinflussen zu lassen. Ein derartiger Einfluss kann sich auch auf eine grössere Anzahl von Personen, ja auf grosse Massen erstrecken. Er kann in einer äusseren Autorität wie sie z. B. einem Monarchen, dem Papst, einem Minister usw. zukommt, aber auch in einem besonderen Ansehen seinen Grund haben, das jemand mit Rücksicht auf seine Persönlichkeit geniesst. Von solchen Beeinflussungen zeigt die Geschichte Beispiele in grosser Zahl. Man braucht nur an die Stellung zu denken, die Christus und die Apostel, andere Religionsstifter wie Konfuzius, Zoroaster, Buddha und Mohamed einnahmen, oder an den Einfluss, den grosse Schriftsteller, wie z. B. Rousseau, Kant, Goethe usw., auf ihre Zeitgenossen ausübten. Aehnliche Beeinflussungen erfolgen auch heute noch auf dem Gebiete der Wissenschaft und Kunst — man denke nur an Richard Wagner — wie auf anderen Gebieten. Auch grosse Staatsmänner wie Bismarck, ferner die Führer von politischen Parteien nehmen vielfach eine Stellung ein, durch die sie weitgreifende Wirkungen auf das Wollen der Menschen ausüben.

Die Art der Beeinflussung erfolgt stets in der Weise, dass bei dem Handelnden gewisse Gefühle oder Vorstellungen hervorgerufen werden. Ob man sich beeinflussen lässt, weil man die Ansicht eines anderen für richtig hält oder weil man annimmt, man sei verpflichtet, dessen Anweisungen zu folgen, oder man tue wohl daran, sich seiner überlegenen Auffassung zu fügen: immer folgt man gewissen Gefühlen und Vorstellungen. Ebenso verhält es sich bei dem Einfluss, den die Anschauungen der Gesamtheit oder einer grösseren Gemeinschaft, soweit es sich um sittliche Begriffe oder um andere Dinge handelt, in der Form der Sitte, der Mode usw. ausüben. Der Einfluss der letzteren macht sich ja nicht bloss in Kleidung, Lebensweise usw., sondern auch hinsichtlich der Frage, was (in Dichtung, Malerei, Musik usw.) als schön gilt, in weiterem Umfange geltend. Auch jetzt noch gilt vielfach der Ausspruch von Lichtenberg, dass die meisten Menschen lieber der Mode als der Vernunft folgen. Der Herdentrieb macht sich noch immer allzusehr geltend. Ja selbst in Beziehung auf die Frage, was als gut oder als erlaubt gilt, ist (neben dem in Abschnitt X zu erörternden Einfluss des Gewissens) in weitem Umfange die Ansicht der

Volksgenossenschaft oder einer religiösen Gemeinschaft massgebend, von der abzuweichen man sich vielfach scheut. In dieser Beziehung sagt Goethe erklärend: „Wie soll nun aber ein junger Mann für sich selbst dahin gelangen, dasjenige für tadelswert und schädlich anzusehen, was jedermann treibt, billigt und fördert? Warum soll er nicht sich und sein Naturell auch dahin gehen lassen"? Es gibt denn auch nicht allzuviele Menschen, die ohne Rücksicht auf das Urteil der Gesamtheit lediglich so handeln, wie sie es für recht halten und so gegen den Strom schwimmen. Auf niederen Kulturstufen kommt es vor, dass bei der Masse der eigene Wille ganz hinter dem Willen der Gesamtheit oder gewisser Personen (des Häuptlings, der Ratsversammlung, der Priester usw.) zurücktritt. Aber auch jetzt gibt es noch viele Einflüsse dieser Art (z. B. den des Geistlichen, der Partei usw.). Man wird sagen, das beweise nichts gegen die unbeschränkte Willensfreiheit, weil es jedem frei stehe, sich den erwähnten Einflüssen zu entziehen. Die angeführten Tatsachen lassen aber deutlich die Bestimmbarkeit des Willens durch Motive erkennen und liefern weitere Beweise dafür, dass diese Motive nichts anderes sind, als Gefühle und Vorstellungen, die sich dem Menschen von selbst aufdrängen oder von anderen hervorgerufen werden. Natürlich kann der Beeinflusste auch anders handeln, wenn er will. Aber die Frage ist eben, ob er anders wollen kann, als es geschieht, mit anderen Worten, ob er sich über die das Wollen bestimmenden Motive auch dann hinwegsetzen kann, wenn sie stärker sind als andere, ihnen entgegenstehende Beweggründe. Diese Frage ist zu verneinen. Bei allen derartigen Beeinflussungen ist natürlich ebensowenig wie bei dem Wollen überhaupt von einem „Zwang" die Rede. Aber der Einfluss eines Anderen oder der Gesamtheit bestimmt den Willen, wenn ihm stärkere Motive nicht entgegenstehen; ob das eine oder das andere der Fall ist, hängt von den Umständen, insbesondere vom Charakter des Beeinflussten ab.

Die Beeinflussung durch die erwähnten Mittel wird in neuerer Zeit häufig „Suggestion" genannt. Dieses Wort wird aber in verschiedenem Sinne gebraucht. Im weiterem Sinne bedeutet es schlechtweg die Eingebung oder Erweckung von Vorstellungen in einem Menschen oder die Herbeiführung von Willensäusserungen durch Einwirkung auf das Vorstellungsleben.[86]) In diesem Sinne fallen die erwähnten Einflüsse alle unter den Begriff der Suggestion. Andere nennen die Herbeiführung einer Ueberzeugung durch Gründe und die Be-

einflussung durch die Erziehung nicht Suggestion, sondern verstehen darunter diejenige Eingebung von Vorstellungen, bei der zugleich das Aufkommen von entgegenstehenden Vorstellungen gehemmt wird. Man könnte den Begriff der Suggestion vielleicht auf solche Fälle beschränken, in denen sich jemand nicht (wenn auch unter dem Einfluss von anderen) eine eigene Ansicht bildet, der er folgt, sondern sich einfach dem fremden Willen fügt. Aber die Grenze zwischen diesen Gruppen ist im Leben schwer einzuhalten, weil die Menschen oft selbst nicht wissen, ob sie dem eigenen oder einem fremden Willen folgten. „Man glaubt zu schieben und man wird geschoben". Legt man dem Worte die weiteste Bedeutung bei, so wirkt die Suggestion in einem ungeheuren Umfang; ausser der Erziehung gehört dann noch der Einfluss von Rednern, Predigern, Dichtern sowie derjenige der Presse und der Reklame hierher. Aber auch, wenn man die Bedeutung enger fasst, ergibt sich noch ein weites Gebiet, auf dem die Suggestion ihren Einfluss übt. Gar oft ist das Wollen nicht das Ergebnis eigener Ueberlegung, sondern es steht unter dem Einfluss bestimmter Persönlichkeiten, der viele Menschen mit unwiderstehlicher Macht hinreisst. Er bestimmt sie zum Glauben an eine Idee, oder an einen in Aussicht gestellten Sieg oder einen anderen Erfolg und lässt andere Erwägungen nicht aufkommen. Die Gabe, andere so fortzureissen, kommt, wie schon erwähnt wurde, manchen Menschen in hohem Grade zu. Man braucht, soweit es sich um geschichtliche Persönlichkeiten handelt, nur an die oben erwähnten Religionsstifter und an grosse Feldherren, die die Soldaten mit Begeisterung erfüllten, zu erinnern, z. B. an Friedrich den Grossen, Napoleon I. usw. Aber auch in anderen Kreisen, z. B. bei Rednern, Aerzten oder Naturheilkundigen findet sich oft eine besondere Fähigkeit, auf die Menschen bloss durch ihre Persönlichkeit einzuwirken und ihnen den Glauben an gewisse Ansichten oder das Vertrauen auf eine gewisse Kur oder auf ein bestimmtes Heilmittel einzuflössen, ja sie glauben zu machen, eine Kur habe ihnen geholfen. Wenn diese Fähigkeit den einzelnen Menschen in verschiedenem Masse als besondere Gabe zukommt, so ist auch die Leichtigkeit, in der man sich beeinflussen lässt oder die „Suggestibilität" ausserordentlich verschieden.

Möge man den Begriff Suggestion enger oder weiter fassen, so bleibt, auch wenn man sich von Uebertreibungen fernhält, ein ausserordentlich grosses Gebiet, auf dem das Wollen der einzelnen Menschen oder das eines ganzen Volkes durch

Suggestion bestimmt oder determiniert wird.[87]) Im Leben der Völker treten nicht selten Strömungen ein, von denen ein ganzes Volk ergriffen und hingerissen wird. Man denke z. B. an die Zeit der Kreuzzüge, an die Reformationszeit, das Jahr 1813, die Revolutionsjahre von 1848 und 1849, und an die im Jahr 1870 in Deutschland herrschende Begeisterung. Aber auch abgesehen von solchen Zeiten übt die Volksanschauung oder Volksstimmung oder der „Zeitgeist" auf den einzelnen, ja auf die politische Anschauung ganzer Landesteile grossen Einfluss aus. Die Wirkung der Suggestion auf die Ueberzeugung und das Wollen grosser Massen wird sogar von manchen Schriftstellern höher veranschlagt als diejenige logischer Ausführungen und Beweise. Auch in solchen Fällen kann man nicht sagen, die in Frage stehenden Personen hätten ebensogut andere Entschliessungen fassen können; ihr Wollen wurde durch die stattgehabte Suggestion bestimmt und musste so erfolgen, weil andere, stärker wirkende Beweggründe nicht vorhanden waren.

Die erwähnten Tatsachen bestätigen die Annahme, dass diese Motive lediglich Gefühle und Vorstellungen sind. Die Suggestion besteht ja begrifflich in der Eingebung von Vorstellungen; ihre Wirksamkeit erklärt sich sonach nur bei der Annahme, dass diese Vorstellungen das Wollen bestimmen. Zu erwähnen ist noch, dass man auch von einer „Autosuggestion" spricht. Sie wird in solchen Fällen angenommen, in denen eine an sich nicht begründete Vorstellung von der beeinflussten Person selbst ausgeht, also das Ergebnis einer Selbsttäuschung ist. Auch dieser Annahme liegt die Auffassung zugrunde, dass das Wollen durch Vorstellungen determiniert werde.

Eine besondere Bedeutung erlangt die Suggestion bei dem Hypnotismus, über den in neuerer Zeit so viel geschrieben worden ist, dass eine gewisse Bekanntschaft damit vorausgesetzt werden darf.[88]) Die Hypnose ist ein Schlafzustand von besonderer Art. Gewöhnlich werden dabei drei Grade (Schläfrigkeit, leichter Schlaf und tiefer Schlaf oder Zustand des Somnambulismus) unterschieden. Dass in diesem Schlafzustande der Vorstellungsverlauf nicht ruht, ist nichts Auffallendes, da auch im Traum dasselbe stattfindet und das Vorstellungsleben sich oft durch das Reden im Schlafe, ja, bei gesteigerter Erregung des Nervensystems durch Nachtwandeln äussert. Eigentümlich ist bei dem von einem Anderen herbeigeführten hypnotischen Schlaf vielmehr die lebhaft erweckte Vorstellung eines Hingegebenseins an den fremden Willen, der durch Worte, Geberden oder

Handlungen den Hypnotisierten zu beeinflussen weiss. Von Wundt[89]) wird der hypnotische Schlaf als „ein dem gewöhnlichen Schlafe und Traum verwandter, zwischen ihm und der Schlaftrunkenheit in der Mitte stehender Zustand" bezeichnet, „der aber durch die Hingegebenheit des Willens an bestimmte Vorstellungen (von starkem Gefühlston) und durch die damit in Beziehung stehende Wirksamkeit der Suggestion sein besonderes Gepräge empfängt". Die Abhängigkeit des Hypnotisierten vom Hypnotiseur und von dessen Befehlen zeigt sich in verschiedenen Richtungen; auch hat sie sehr ungleiche Grade. Wenn der Schlafzustand eingetreten ist, hängt der Hypnotisierte bekanntlich in hohem Masse von dem Hypnotiseur ab, der ihn durch seine Befehle zu bestimmten Bewegungen oder zu deren Unterlassung nötigen, die Glieder in ungewohnten Stellungen festhalten, auch den Schlafenden durch einfachen Befehl wieder aufwecken kann. Bei den höheren Graden des hypnotischen Schlafes führt diese Abhängigkeit nicht bloss zu unbedingtem Gehorsam gegen die Befehle des Hypnotiseurs, sondern sie ruft förmliche, je nach den Umständen mit den Gefühlen des Wohlbehagens, der Unlust, des Abscheus, des Schreckens, Zorns usw. verbundene Gesichts- und Gehörstäuschungen hervor. Der Hypnotisierte sieht z. B. eine Zwiebel als eine Birne, eine Kartoffel als Apfelsine, Wasser als Schaumwein oder als Tinte an. Ja, der Hypnotiseur kann den Willen des Hypnotisierten auch für spätere Zeiträume, in denen der hypnotische Schlaf aufgehört hat, beeinflussen, z. B. ihn veranlassen, in einem bestimmten Zeitpunkte vor ihm zu erscheinen oder andere Handlungen vorzunehmen.

Bezüglich der Ursachen dieser Erscheinungen ist man jetzt im allgemeinen darüber einig, dass sie nicht, wie manchmal im Anschluss an den „Spiritismus" oder „Okkultismus" angenommen wird, in geheimnisvollen, mit den uns bekannten Gesetzen in Widerspruch stehenden Kräften ihren Grund haben, sondern auf „Suggestion" zurückzuführen sind. Das hat besonders Wundt (in Uebereinstimmung mit Bernheim, Forel, Heidenhain, Lehmann und Moll) eingehend dargelegt.[90]) Die dem Schlafenden eingegebenen Vorstellungen wirken hiernach ebenso, wie wenn sie ohne Hypnose in wachem Zustande aufgetreten wären und andere mit ihnen verknüpfte Vorstellungen hervorgerufen hätten. Die als „posthypnotisch" bezeichneten Erscheinungen sind aber als ein Hinübergreifen der „Befehlsautomatie" und der Sinnestäuschungen in das wache Leben, somit als Erneuerungen der Hypnose anzusehen. Während des hypnotischen Schlafes erfolgen die

Willensäusserungen hiernach nicht in der nämlichen Weise wie im wachen Zustande; sie haben durchweg die Natur von Triebhandlungen. Die eingegebenen und die mit ihnen verknüpften Vorstellungen greifen ohne weiteres durch, weil entgegenwirkende oder hemmende Motive entweder fehlen oder sich nur in beschränktem Masse geltend machen, und weil auch die Aufmerksamkeit sich nicht entwickeln kann. Im Zustande der Hypnose wirken nur die schon vorher vorhandenen Kräfte; die Wirkung der einzelnen Vorstellungen macht sich aber, ohne Widerstand zu finden, geltend, weil hemmende Vorstellungen fehlen.

Dass die Eingebung solcher Vorstellungen bei der Hypnose zu den oben erwähnten Erscheinungen führt, bedarf allerdings noch einer näheren Erklärung. Diese wird von der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Fachgelehrten darin gefunden, dass im Zustande der Hypnose ein Teil des Gehirns in seiner Tätigkeit gehemmt ist, während in anderen Teilen eine solche Hemmung nicht stattfindet, vielmehr die Erregbarkeit gesteigert ist. Diese Annahme hat jedenfalls mehr für sich, als die Annahme von geheimnisvollen, überhaupt nicht zu erklärenden Kräften; denn man muss, wie Wundt bemerkt, in solchen Fällen das Unbekannte durch bekannte (nicht durch unbekannte) Erscheinungen erklären. In ähnlicher Weise hat sich Lipps in einer Zuschrift an die Münchner Neuesten Nachrichten bezüglich der Schlaftänzerin Magdeleine ausgesprochen, indem er bemerkte, bei der Hypnose seien „einzelne Provinzen der Seele“ wach, andere dagegen im Schlafe, weshalb die im gewöhnlichen Zustande eintretenden Gegenwirkungen gehemmt seien. Wie man sich auch zu diesen Erklärungen stelle, der Einfluss der eingegebenen Vorstellungen steht fest und damit auch die Tatsache, dass die (mit Gefühlen verknüpften) Vorstellungen in ihrer gesetzmässigen Verknüpfung einen bestimmenden Einfluss auf das Wollen ausüben. Wäre dies überhaupt zweifelhaft, so müsste jeder Zweifel durch die auf dem Gebiete der Suggestion und der Hypnose gemachten Erfahrungen beseitigt werden.

Die meisten Schriftsteller, die sich mit diesen Erscheinungen eingehend beschäftigt haben, verwerten sie denn auch zugunsten des Determinismus. So bemerkte z. B. Forel, das hypnotische Experiment sei der beste Beweis (eine demonstratio ad oculos) dafür, dass unser Wollen objektiv bedingt sei. Er führt aus, bei der Annahme eines (unbedingt) freien Willens seien die „Suggestionswirkungen“, die eine Verneinung dieser Freiheit darstellten, unerklärlich und legt in dieser Beziehung auch der „Autosuggestion“

grosse Bedeutung bei.[91]) Nicht der Umstand, dass der Hypnotiseur Vorstellungen und -Gefühle hervorrufen kann, ist in dieser Beziehung entscheidend, sondern die weitere Tatsache, dass diese Gefühle und Vorstellungen ohne weiteres zu Willensäusserungen führen. Schmidkunz[92]) meint allerdings, Hypnotismus und Suggestion bildeten keinen Beweis für die Unfreiheit des Willens, zeugten vielmehr für die Macht der zu überwindenden Widerstände. Er nimmt eine beschränkte Willensfreiheit in der Form der in Abschnitt VII erörterten indeterministischen Wahlfreiheit an und führt aus, bei der Hypnose werde der Wille durch eine fremde Person, in wachem Zustande durch die eigene Persönlichkeit bestimmt. Das letztere widerspricht dem Determinismus nicht. Im übrigen würdigt Schmidtkanz die Eingebung der Vorstellungen und ihre Wirksamkeit nicht genügend. Eine unbefangene Prüfung führt zum Ergebnis, dass die Lehren der neueren Psychologie durch die Wirkungen von Suggestion und Hypnose eine wertvolle Bestätigung erhalten. Dasselbe gilt von den Ergebnissen der Psychiatrie, von denen im nächsten Abschnitt die Rede sein soll.

V. Die Geistesstörungen.

Wer sich der Psychiatrie widmet, bedarf einer genauen Kenntnis der Gesetze, nach denen sich das Seelenleben bei gesunden Menschen abwickelt. In den Werken über Irrenheilkunde finden sich deshalb regelmässig Ausführungen über die Ergebnisse der Psychologie.[93]) Umgekehrt lassen sich aber auch die Erfahrungen, die mit Geisteskranken gemacht werden, bezüglich des geistigen Lebens vom gesunden Menschen verwerten. Insbesondere gilt dies für das Gebiet der Willenstätigkeit. Deshalb wurde von Irrenärzten schon öfters betont , dass die auf ihrem Gebiete erworbene Erkenntnis sich bei dem Streit über die Willensfreiheit sehr gut benützen lasse.[94]) Mit Rücksicht darauf soll auf Grund der vorliegenden Literatur[99]) dargelegt werden, welche Bedeutung die Psychiatrie für unsere Streitfrage hat.

Die geistigen Störungen haben bekanntlich einen sehr verschiedenen Umfang. Nur wenn sie einen gewissen Grad erreichen, spricht man von Geisteskrankheit. Aber auch diese Krankheit nebst den damit verbundenen Abweichungen von der Norm tritt in sehr verschiedenen Formen auf. Sie gehen, wie Wundt (a.a.O., S.360) sagt: „von dem Stumpfsinn des nur noch durch die stärksten Sinneseindrücke zu erweckenden Blödsinnigen bis zu der

gesteigerten Erregbarkeit des Delirierenden, den die schwächsten äusseren oder inneren Reize zu Halluzinationen und täuschenden Illusionen anregen, ferner von der tiefen, alle Erlebnisse und Erinnerungen verdüsternden Gemütsdepression des Melancholikers bis zu den stürmischen Affekten des Tobsüchtigen und der unzerstörbar heitern Gemütslage des Paralytikers". Die Geisteskrankheit berührt den ganzen Vorstellungsverlauf, insbesondere das Verhältnis zwischen den „Assoziationen" und den die Erkenntnis betreffenden Vorgängen, die oft durch plötzlich aufsteigende Assoziationen anderer Art unterbrochen werden. Sie hindert ferner die Aufmerksamkeit und beeinträchtigt auch das Gefühlsleben durch Herabminderung oder Steigerung der Lust- und Unlustgefühle, besonders der Affekte. Je nach der Art der Aenderung und dem dadurch herbeigeführten Inhalt der Gefühle tritt eine traurige Verstimmung (Melancholie) oder eine gesteigerte Erregbarkeit ein, die zu erhöhten Lustgefühlen oder Unlustgefühlen, ja sogar zur Tobsucht führen kann und gewöhnlich als „Manie" bezeichnet wird. Man hat deshalb schon die verschiedenen Formen der Geisteskrankheit in drei Gruppen eingeteilt, je nachdem es sich dabei um Depression, Exaltation oder Schwäche handelt. Doch gilt diese Einteilung nicht als ausreichend. In neuerer Zeit bezeichnet man die Hauptformen der Geisteskrankheit gewöhnlich als Melancholie, Manie, Wahnsinn, Verrücktheit und Geistesschwäche.

Dass die Geisteskrankheit auch das Wollen erheblich beeinflusst, erklärt sich aus ihrer Einwirkung auf das Gefühlsleben und auf die Vorstellungstätigkeit, bestätigt aber auch, dass die Gefühle und Vorstellungen das unmittelbare Wollen herbeiführen und auf dessen Inhalt bestimmen. Jenachdem der Vorstellungsverlauf beschleunigt oder verlangsamt wird und jenachdem die Gefühle, besonders die Affekte gesteigert oder abgeschwächt werden, erlangt auch die Willenstätigkeit einen anderen Inhalt und eine andere Richtung. Sie kann bis zur Tobsucht gesteigert und bis zur hochgradigen Unentschlossenheit herabgedrückt werden; ja es kann vollständige Willenlosigkeit („Abulie") eintreten.[96]) Diese Umstände lassen deutlich erkennen, dass es ein besonderes, von Gefühlen und Vorstellungen unabhängiges Willensvermögen, auf dem die Annahme einer „indetermistischen Wahlfreiheit" beruht, nicht gibt. Es ist auch nicht einzusehen, wo dieses Willensvermögen während der geistigen Erkrankung (wie während der Kindheit) stecken soll. Ferner ist bei der Annahme eines solchen Vermögens nicht zu erklären, wie es kommt,

dass die krankhafte Veränderung des Gefühlslebens und der Vorstellungstätigkeit regelmässig auch das Wollen berührt.

Die Frage nach den Ursachen der Geisteskrankheiten kann hier nicht eingehend erörtert werden. Einige kurze Hinweise werden auch genügen. Man ist darüber einig, dass diese Krankheit meistens (wenn nicht immer) auf krankhaften Veränderungen des Nervensystems, insbesondere des Gehirns beruht, die ihrerseits wieder in ererbten Anlagen oder in äusseren Verletzungen oder in Vergiftungen (durch Alkohol, Morphium usw.) oder in der Lebensweise des Erkrankten (z. B. in ausschweifendem Leben, in geistiger Ueberanstrengung usw.) ihren Grund haben. Dass jede Krankheit ihre Ursache hat und dass sie nach bestimmten Gesetzen verläuft, wird allgemein anerkannt und kann nicht bezweifelt werden.[97]) So unregelmässig das geistige Leben des Kranken, besonders bei der sogenannten Ideenflucht anscheinend verläuft, so ist doch der Verlauf immer ein gesetzmässiger; insbesondere gilt auch hier, dass die Vorstellungen miteinander in gesetzmässiger Weise verknüpft sind und dass die eine die andere nach sich zieht. Das Wollen wird auch bei den Geisteskrankheiten durch Motive und zwar durch Gefühle und Vorstellungen bestimmt. Der Verlauf der Willensvorgänge hat aber, weil das Gefühlsleben und die Vorstellungstätigkeit vermindert ist, ein anderes Aussehen. Das logische Denken und die „aktive Phantasietätigkeit" tritt, wie Wundt (a. a. O.) hervorhebt, gegenüber dem losen Spiel wechselnder Assoziationen zurück und es besteht nicht mehr das normale Gleichgewicht zwischen den „Assoziationen" und der „Apperzeption" oder Aufmerksamkeit. Diese Gleichgewichtsstörung äussert besonders auf dem Gebiete des Vorstellungslebens ihre Wirkungen, macht sich aber auch bei dem Gefühlsleben geltend; insbesondere gilt dies, wenn die Krankheit sich vornehmlich in einer einseitigen Richtung des Gemüths auf bestimmte Eindrücke und Gefühle äussert. Wenn der Melancholiker unablässig über das Leid grübelt, von dem er erdrückt zu werden pflegt, so hat dies, wie Wundt (a. a. O.) ausführt, in einer sich ihm aufdrängenden Gruppe gefühlsstarker Vorstellungen seinen Grund. Bei den „Exaltationszuständen" werden dagegen durch die starken Erregungen der Sinneszentren, die den auftauchenden Assoziationen den Charakter von Sinneswahrnehmungen verleihen, also Sinnestäuschungen hervorrufen können, die Verknüpfungen verstärkt, die den Einfluss der Aufmerksamkeit beeinträchtigen.

Schon diese bei den Geisteskrankheiten obwaltende Gesetz-

mässigkeit, zufolge deren alle seelischen Erscheinungen auf bestimmte Ursachen zurückzuführen sind, spricht entschieden dafür, dass bei dem Geistesleben der gesunden Personen gleichfalls eine Gesetzmässigkeit herrscht; denn es wäre doch sehr sonderbar, wenn alle krankhaften Erscheinungen gesetzmässig verliefen, während diese Gesetzmässigkeit bei Personen, die als gesund gelten, nicht bestünde. Es wird auch kaum ein Irrenarzt gefunden werden, der auf diesem Standpunkt stünde. Vielmehr nehmen sie alle an, dass Wollen durchweg gesetzmässig verläuft und dass ein besonderes, von Gefühlen und Vorstellungen unabhängiges Willensvermögen nicht besteht.[98]) Dazu kommt aber ein weiterer Umstand von noch grösserer Wichtigkeit.

In der neueren Psychiatrie besteht volle Uebereinstimmung darüber, dass es auch auf dem geistigen Gebiete keine feste, genau zu bestimmende Grenze zwischen Gesundheit und Krankheit gibt, sondern überall ein allmählicher Uebergang von normalen zu weniger normalen Zuständen stattfindet; die letzteren werden, wenn die Abweichung vom Normalen einen gewissen Grad erreicht hat, als Krankheit bezeichnet.[99]) Damit hängt die Erscheinung zusammen, dass ausser den eigentlichen Geisteskrankheiten Zustände vorkommen, die nicht oder doch nicht immer als förmliche (die Unzurechnungsfähigkeit ausschliessende) Krankheit gelten, die aber doch als krankhafte Zustände bezeichnet werden und sich sehr oft zu förmlichen Geisteskrankheiten entwickeln. Hierher gehören sehr viele Nervenleiden, z. B. die als Neurasthenie bezeichnete reizbare Schwäche der Nerven, ferner die, manchmal als Unterart der Neurasthenie bezeichnete Hypochondrie, die Epilepsie, die Hysterie, sowie der manchmal zum sog. delirium tremens gesteigerte Alkoholismus und der Morphinismus. Auch soweit es sich um eine krankhafte Beschleunigung oder Verlangsamung des Vorstellungsverlaufes oder um eine derartige Steigerung oder Herabsetzung des Gefühlslebens handelt, bestehen überall Grenzzustände. Neben der ausgesprochenen Melancholie, bei der die gesunden Motive durch die sie hemmenden Unlustgefühle ganz unterdrückt werden, gibt es Zustände der Schwermut (oder der Hypochondrie), die noch nicht als Geisteskrankheiten, sondern nur als krankhafte Eigentümlichkeiten gelten. Ebenso verhält es sich bezüglich der regelwidrigen Steigerung der Erregbarkeit oder Reizbarkeit, die häufig der Krankheit vorhergeht, oder bei einer „Heilung mit Defekt" zurückbleibt. Zwischen der pathologischen Zornmütigkeit des Kranken und der Heftigkeit oder Leidenschaftlichkeit des Cholerikers, die ihn zum Ver-

brechen führen kann, besteht, wie besonders Kräpelin (a. a. O., S. 167 ff.) betont, nur ein Gradunterschied. Dasselbe gilt bei den erwähnten Grenzzuständen überall. Sie unterscheiden sich in ihren Erscheinungen nur wenig von den leichteren Fällen der eigentlichen Erkrankung. Die geringfügigen Formen des als Krankheit geltenden Schwachsinns sind, wie oft hervorgehoben wird, in Beziehung auf ihre Wirkungen kaum von der gewöhnlichen Dummheit oder geistigen Beschränktheit zu unterscheiden. Der aus Unwissenheit entstandene Aberglaube kann ebenso wie die durch Krankheit herbeigeführten Wahnideen wirken, hochgradige, im Charakter des Handelnden begründete Prozesssucht, wie der sogen. Querulantenwahnsinn usw. usw.

An der Tatsache, dass eine genaue Abgrenzung der geistig gesunden Personen von den geistig Erkrankten nicht möglich ist, scheitert die Behauptung, Geisteskranken komme zwar wegen der vorhandenen geistigen Störung Willensfreiheit, insbesondere die später zu erörternde Wahlfreiheit nicht zu, wohl aber müsse diese allen gesunden Personen zugeschrieben werden. Man kann bei der bestehenden Sachlage, wenn man annimmt, schwerere Formen des Schwachsinns oder wirklicher Blödsinn, z. B. der sogenannte Altersblödsinn, schlössen die Willensfreiheit aus, unmöglich behaupten, leichtere Formen des Schwachsinns oder hochgradige Dummheit hätten, auch wenn die letztere die Zurechnungsfähigkeit nahezu ausschliesse, gar keinen Einfluss auf das Wollen. Würde doch danach eine derartige Person in gleicher Weise wie ein normaler Mensch die Herrschaft über ihre Begierden und über die zur Ueberwindung von sinnlichen Antrieben erforderliche Widerstandskraft haben, was widersinnig ist, wenn zwischen krankhaften Zuständen und förmlicher Krankheit nur ein Gradunterschied besteht. Noch weniger kann man, wenn ein Nervenleiden, z. B. Neurasthenie, Hypochondrie, Hysterie und Epilepsie oder wenn Alkoholismus, Morphinismus usw. mit förmlichem, die Unzurechnungsfähigkeit begründendem Irrsinn nicht verbunden ist, sondern nur die geistigen Fähigkeiten oder die Willenskraft erheblich abschwächt, ihm jeden Einfluss auf das Wollen versagen. In dieser Beziehung bemerkt Kräpelin[100]), die vielfach in das Pathologische hinübergreifenden Gewohnheiten der Trinker, Spieler, Morphinisten usw. wirkten schädlich, „indem sie dem Menschen die Herrschaft über seine Leidenschaften entzögen oder sie doch erschwerten". Ferner betont er, der Alkoholismus bewirke ein allmähliches Schwinden jener dauernden Motive des Handelns, die man als moralischen Halt oder als Charakter bezeichne, und

zerstöre nach und nach auch die Intelligenz und die Widerstandskraft. Von anderer Seite wird hervorgehoben, dass die mit der Nervosität und Neurasthenie verbundene Ermüdung und Erschöpfung nicht bloss zu Unlustgefühlen und zu Angstempfindungen führten, die den damit Behafteten zum Selbstmord treiben könnten, sondern auch die erforderliche Anpassungsfähigkeit beeinträchtigten.[101])

Soll ein solcher Zustand oder ein hoher Grad von Neurasthenie, Hypochondrie usw. nur dann einen (determinierenden) Einfluss auf das Wollen haben, wenn er einen so hohen Grad erreicht hat, dass er als förmliche Geisteskrankheit bezeichnet wird, dagegen ganz einflusslos sein, wenn die vorhandene Abweichung vom Normalen noch nicht das Gebiet überschreitet, das der Psychiater als „die Breite der Gesundheit" bezeichnet? Der Determinismus wird den dargelegten Tatsachen in vollem Umfange gerecht. Nach seiner Lehre ist ja das Wollen das Ergebnis verwickelter seelischer Vorgänge, bei denen alle überhaupt in Betracht kommenden Eigenschaften des Menschen zur Geltung kommen, schliesslich aber das aus deren Gesamtheit bestehende innere Wesen des Handelnden oder dessen Charakter entscheidet. Seine Gegner geraten dagegen, wenn sie überhaupt leugnen, dass der Wille durch andere Zustände als durch eine förmliche Geisteskrankheit determiniert werde, in vollen Widerspruch mit den erwähnten, durch die Wissenschaft in Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Erfahrung festgestellten Tatsachen. Sie können nicht erklären, warum das von ihnen angenommene besondere „Willensvermögen" und die damit in Verbindung gebrachte (indeterministische) Wahlfreiheit, bei einem gewissen Grade der geistigen Störungen plötzlich verschwinden, während sie bei etwas minder erheblichen Störungen, insbesondere bei Grenzzuständen, angeblich in vollem Umfange vorhanden sind. Geben die Gegner zu, dass die Fähigkeit der Selbstbestimmung und Selbstbeherrschung ebenso, wie sie bei dem Kind allmählich entstehe und bei den einzelnen Menschen ganz verschiedene Grade erreiche, so auch infolge geistiger Störungen wieder (ganz oder teilweise) aufgehoben werden könne, so gelangen sie, wenn sie folgerichtig denken, auf den Standpunkt des Determinismus. Sie müssen dann auch anerkennen, dass der Inhalt des Wollens von gewissen Bedingungen abhängt, die nicht bei allen Menschen und nicht zu allen Zeiten in gleichem Masse vorhanden sind. Damit steht aber auch fest, dass die Unterschiede bezüglich dieser Bedingungen für das Wollen von entscheidender („determinierender")

Bedeutung sind. Im Strafrecht dringt denn auch mehr und mehr die Ueberzeugung durch, dass neben der vollen Zurechnungsfähigkeit noch Zustände bestehen, bei denen diese zwar nicht ganz ausgeschlossen, aber doch das Verständnis für die Strafbarkeit einer Handlung, sowie die Widerstandskraft gegen strafbare Handlungen viel geringer ist, als bei den normalen Menschen. Dieser Standpunkt ist aber unverträglich mit der Ansicht, dass es ein besonderes, von Gefühlen und Vorstellungen (wie vom Charakter) unabhängiges Willensvermögen gebe, das jeden Menschen befähige, ebensogut wie einen bestimmten Entschluss auch den entgegengesetzten zu fassen oder doch zwischen den sich ihm aufdrängenden Motiven ohne Rücksicht auf deren Stärke ganz frei zu wählen.

Die Psychiatrie bestätigt hiernach die Ergebnisse, zu denen die Abschnitte II—IV geführt haben. Sie lässt ferner deutlich erkennen, dass, wie die geistigen Zustände überhaupt in engem Zusammenhange mit den Nerven und dem Gehirn stehen, deren Erkrankung geistige Störungen zur Folge hat, so auch bezüglich des Temperaments und der Stimmungen der Menschen dasselbe gilt. Es ist deshalb nicht zu verwundern, dass alle mit der Heilung von Geisteskrankheiten und Nervenleiden beschäftigten Personen, die sich über die Willensfreiheit aussprachen, sehr entschieden für den Determinismus eingetreten sind.[102])

VI. Die Freiheitslehre von Kant, Schelling und Schopenhauer.

1. Die Entwicklung von Kants Ansichten. Seine allgemeine Stellung zur Ethik und zur Psychologie.

Als Kant auftrat, hatte, wie auf S. 17 dargelegt worden ist, der Determinismus in Deutschland durch Leibniz und Wolff grossen Einfluss erlangt. Kant stand ihm insoferne nahe, als er fest davon überzeugt war, das Gesetz vom zureichenden Grunde habe in der unserer Erfahrung zugänglichen Welt unbedingte und ausnahmslose Geltung, so dass alle hier erfolgenden Veränderungen durch frühere Begebenheiten bedingt also determiniert seien. An dieser Auffassung hielt er während seines ganzen Lebens fest. Zwischen der mechanischen und der psychischen Kausalität liess er nur insoferne einen Unterschied zu, als die Veränderung bei der ersten durch äussere, bei der letzten durch innere Ursachen herbeigeführt werde. Er war sich ferner darüber klar, dass, soweit das Gesetz vom zureichenden Grunde zur Anwendung

komme, von einer unbedingten Willensfreiheit keine Rede sein könne. „Unfrei" (in diesem Sinne) handle ich, wie er sagt: „wenn ich durch etwas bestimmt werde, was ich schlechterdings nicht in der Gewalt habe; und was der Vergangenheit angehört, habe ich nicht in der Gewalt." Nach Kant ist hienach alles, „was in der Zeit geschieht", gleichviel ob in uns oder ausser uns, durch die Vergangenheit bedingt sonach „unfrei", soweit unter Freiheit die unbedingte Willensfreiheit oder die Fähigkeit verstanden wird „eine Reihe von Erscheinungen von selbst anzufangen". Eine Willensfreiheit in dem dargelegtem Sinne ist somit nach Kant „innerhalb der Zeit" undenkbar. Sie ist ferner mit der Annahme einer „psychischen Kausalität" unverträglich, weil die inneren Bestimmungsgründe nicht weniger zwingend wie die äusseren determinieren. Mit der dargelegten Auffassung stimmt es auch überein, dass der dem Menschen zukommende, durch die Erfahrung erkennbare Charakter eines Menschen, den Kant als den empirischen bezeichnet, nach seiner Auffassung das Wollen durchweg determiniert, so dass ihm alle Handlungen entsprechen müssen. Er geht darin so weit, dass er sagt, wenn man den Charakter eines Menschen ganz genau kennen würde, wäre man in der Lage, dessen Handlungen mit derselben Sicherheit wie eine Sonnenfinsternis vorherzusagen.

Wer diese Ausführungen liest, wird, wenn er nicht schon mit der Kantschen Lehre bekannt ist, gespannt darauf sein, wie dieser trotzdem zu einer Bekämpfung des Determinismus gelangen konnte und warum er sich nicht mit der oben dargelegten psychologischen oder deterministischen Freiheit begnügt hat, die er als praktische Freiheit bezeichnete. In seiner früheren Zeit hat Kant denn auch angenommen, dass diese praktische Freiheit oder die Fähigkeit, sich durch Vernunftgründe, sittliches Gefühl, sittliche Grundsätze usw. bestimmen zu lassen, in jeder Richtung, besonders auch zur Begründung der Moral ausreiche.[103]) Damals unterschied sich Kants Freiheitsbegriff kaum von denjenigen von Leibniz und Wolff. Er verwarf nicht bloss die Lehre vom „liberum arbitrium indifferentiae" indem er sagte, die wahre Freiheit bestehe nicht in der Fähigkeit, sich durch eine blosse Laune treiben zu lassen; sondern bezeichnete auch das sogen. Freiheitsbewusstsein als eine Täuschung. Die eigentliche Freiheit und die einzige, die dem Menschen zukomme, war ihm die „Unabhängigkeit von den Triebfedern der Sinnlichkeit", die dadurch erreicht werde, dass sich der Mensch durch die Vorstellung des Guten bestimmen lasse.

Das war nichts anderes als die auch vom Determinismus anerkannte praktische Freiheit.[104]) An dieser Auffassung hielt Kant aber nicht fest. Vielmehr sprach er sich später über die praktische Freiheit sehr geringschätzig aus, indem er einen Menschen, der durch Vorstellungen, also „durch ein inneres Triebwerk" bestimmt werde, mehrfach mit einem Automaten, die daraus entspringende Freiheit aber mit der eines Bratenwenders verglich, „der auch, wenn er einmal aufgezogen sei, seine Bewegungen verrichte".[105])

Die Ursachen der allmählich eingetretenen Wandlungen sind zum Teil in einer anderen Beurteilung des Freiheitsbewusstseins, des Gewissens usw., hauptsächlich aber darin zu finden, dass er glaubte, die von ihm aufgestellten, auf Allgemeingültigkeit Anspruch machenden, obersten Grundsätze der Moral, besonders das Bestehen eines unbedingten Pflichtgebotes (des „kategorischen Imperativs") nur dann begründen zu können, wenn dem Menschen eine unbedingte Willensfreiheit zukommen. Eine Freiheit dieser Art muss nach der in der Grundlegung zur Metaphysik der Moral[106]) dargelegten Auffassung bei allen vernünftigen Wesen als Eigenschaft „vorausgesetzt werden"; sie soll auch den Schlüssel zur Erklärung der „Autonomie des Willens" bilden. Wie das Sittengesetz nach Kant die Annahme der unbedingten Willensfreiheit fordert, soll es sie auch beweisen, so dass, wie Kuno Fischer[107]) sagt, die Freiheit den „Realgrund des Sittengesetzes", dieses Gesetz aber wieder den „Erkenntnisgrund der Freiheit" bildet. Dabei spielt der Schluss vom Sollen auf das Können eine Rolle, den Schiller einem Philosophen (d. h. Kant) mit den Worten in den Mund legt:

„Auf theoret'schem Feld ist nichts mehr weiter zu finden;
Aber der praktische Satz gilt doch: Du kannst, denn Du sollst."

Das Bestehen des Sittengesetzes soll die Möglichkeit beweisen, es jederzeit zu erfüllen.

Während Kant in seiner Erkenntnislehre der Erfahrung zu ihrem Rechte verhalf, wollte er in der Ethik von ihr und folgeweise auch von der „empirischen Psychologie" nichts wissen; hier stützte sich vielmehr vornehmlich auf die Metaphysik.[108]) Während er der Erkenntnislehre und Ethik seine volle Kraft zuwandte, war dies in Ansehung der Psychologie, in der er vielfach Wolff folgte, nicht der Fall; zudem verhielt er sich in der Ethik gegen die auf Erfahrung beruhende („empirische") Psychologie ablehnend, weil sie als Erfahrungswissenschaft keine allgemein-

gültigen Sätze aufstellen könne, wie er sie von der Ethik verlangte.[109]) Nun ist aber die Ethik, die Simmel in der Einleitung zur Moralphilosophie (Vorwort zur I. Auflage) sogar als einen Teil der Psychologie bezeichnet, auf diese angewiesen, da sie die als sittlich oder unsittlich geltenden Willenshandlungen, Gefühle und Urteile zu zergliedern hat: die Psychologie kann nur als Erfahrungswissenschaft, nicht als Teil der Metaphysik, zu zuverlässigen Ergebnissen gelangen. Kant ist denn auch, soweit die Anwendung der Psychologie unvermeidlich war, vielfach von Anschauungen ausgegangen, die nach den Ergebnissen der neueren Psychologie als unhaltbar erscheinen. Er ging z. B., wie bereits früher (S. 49) erwähnt wurde, von der Auffassung aus, dass es besondere „Seelenvermögen" gebe, und unterschied dabei zwischen oberem und unterem Erkenntnisvermögen, Begehrungsvermögen usw. Ferner legte er seinen Ausführungen vielfach den Begriff der „reinen" (d. h. von der Erfahrung unabhängigen), auch als Quelle des Sittengesetzes bezeichneten „Vernunft", sowie ein „Vernunftprinzip" zugrunde, dem alle Regeln des Erkennens und Wollens unterworfen seien und das für alle vernünftigen Wesen ohne Unterschied gelte. Ein eigentliches Wollen (im Gegensatz zum blossen Begehren) nahm Kant nur da an, wo der Wille durch die „Vernunft", d. h. durch allgemeine Regeln bestimmt werde. Als „Wille" bezeichnete er u. a. auch das „Vermögen", sich durch die blosse Vorstellung des Sittengesetzes zum Handeln zu bestimmen. Das sittliche Wollen soll übrigens nach seiner Annahme von allem anderen Wollen psychologisch verschieden sein.[110])

Weil Kant vielfach von unhaltbaren psychologischen Anschauungen ausging, lässt sich seine ganze Freiheitslehre, die notwendig das Bestehen eines besonderen Willensvermögens voraussetzt, schon von diesem Gesichtspunkte aus nicht halten. Bei der Stellung, die er zum Gesetz vom zureichenden Grunde einnahm, konnte es sich für ihn nicht darum handeln, ob auf dem Gebiete des Wollens Notwendigkeit o d e r Freiheit herrsche. Er musste vielmehr darauf ausgehen, beide miteinander zu vereinigen. Dieses Ziel konnte er aber, seitdem er eine unbedingte Freiheit forderte, nicht mehr dadurch erreichen, dass er sich, wie es der Determinismus tut und er es selbst früher tat, mit einer beschränkten Willensfreiheit begnügte, die sich mit dem Kausalitätsgesetze verträgt. Vielmehr musste er nachzuweisen suchen, dass ungeachtet des Gesetzes vom zureichenden Grunde und des determinierenden Einflusses des Charakters eine unbedingte Willens-

freiheit (in dem dargelegten Sinne) möglich und dass ihre Annahme auch gerechtfertigt sei. Den Weg zur Lösung dieser schwierigen, ja, wie sich zeigen wird, unlösbaren Aufgabe sollte ihm seine Lehre von dem Unterschied zwischen den Erscheinungen und den „Dingen an sich" bahnen, die deshalb kurz dargelegt werden muss.

2. Die Erscheinungen und das „Ding an sich." Der „empirische" und der „intelligible" Charakter.

Die Frage, ob die von uns wahrgenommenen, im gewöhnlichen Leben als Dinge bezeichneten „Erscheinungen" mit den Dingen selbst (oder „den Dingen an sich") zusammenfallen, war schon vor Kant vielfach, besonders von Berkeley und Hume, eingehend erörtert worden.[111]) Kant stellte dieses Problem aber noch mehr in den Vordergrund, als es bisher geschehen war und legte ihm eine grosse praktische Bedeutung bei. Er ging von der Tatsache aus, dass bei unserer Erkenntnis, insbesondere bei den Sinneswahrnehmungen die subjektive, durch die Mitwirkung unserer Organe bedingte Auffassung eine bedeutende Rolle spielt. Deshalb und weil die von diesen Organen ausgehenden Wirkungen sich nicht von denjenigen trennen lassen, die von den Dingen selbst herrühren, lehrte Kant, dass die Vorstellungen, die wir uns von den Dingen bilden, von diesen selbst sehr wohl verschieden sein könnten, und dass wir uns dessen stets bewusst sein müssten. Wir erfahren ja von den Dingen nur dadurch etwas, dass sie uns „affizieren". Die Art, in der dies geschieht, hängt aber von der Beschaffenheit unserer Organe ab, die uns kein getreues Bild von der Wirklichkeit zu geben brauchen, sondern dieses Bild vielfach beeinflussen. Was wir von den Dingen (durch unsere Wahrnehmungen) kennen lernen, nannte Kant „Erscheinung"; er nahm ferner an, dass diese Erscheinungen, bezüglich deren wir nicht genau wissen, was hinter ihnen steht, nichts anderes als Vorstellungen seien. Dasjenige an einem Gegenstand, was nicht Erscheinung, also auch nicht für uns erkennbar ist, bezeichnete er als „intelligibel", womit er sagen wollte, dass es nur denkbar oder als etwas Gedachtes anzusehen ist. Intelligibel ist hiernach „das Ding an sich", d. h. (im Gegensatz zu der uns erfahrungsmässig bekannten Welt der Erscheinungen oder der Erfahrung) die denkbare oder gedachte Welt, von der wir durch unsere Erfahrung nichts wissen, die aber deshalb doch bestehen kann. Diese bloss gedachte oder intelligible Welt liegt nach Kant ausserhalb des Raumes und der Zeit. Auch braucht in ihr das Kausalitätsgesetz

nicht zu gelten. Weil es sich bei dem „Ding an sich" und bei der ganzen „intelligiblen Welt" um etwas handelt, von dem wir nichts wissen, sagte Kant denn auch, für den Verstand bildeten „die in Ansehung ihrer Existenz problematischen Dinge an sich" nur einen „Grenzbegriff", der über die Erfahrung hinaus weise.[112])

Diese Auffassung von den Dingen an sich verwendete Kant nun zur Aufstellung seiner Lehre von einer „intelligiblen", d. h. einer bloss denkbaren oder gedachten Freiheit, die er auch als „transszendentale" Freiheit bezeichnete. Er nahm an, auch den Menschen könne man einerseits als blosse „Erscheinung", andrerseits als „Ding an sich" betrachten, und in der letzteren Richtung könne ihm ein intelligibler Charakter zukommen, der von dem durch unsere Erfahrung erkennbaren („empirischen") Charakter zu unterscheiden sei. Ferner bemerkte er, in seiner Eigenschaft als „Ding an sich" könne der Mensch ein „Vermögen" haben, das kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sei, aber doch die Ursache von Erscheinungen sein könne. Im Zusammenhang damit führte er aus, man könne auch die „Kausalität" eines solchen Wesens von zwei Seiten betrachten, nämlich als die eines Dinges an sich und als die einer Erscheinung; ferner fügte er (S. 373, 374) bei: „Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjektes einen empirischen, ingleichen aber auch einen intellektuellen Begriff seiner Kausalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung stattfinden." Von dieser doppelten Art, sich das Vermögen eines Gegenstandes zu denken, führte er dann aus, sie stehe mit den von ihm aufgestellten Begriffen nicht in Widerspruch und man dürfe einem intelligiblen Gegenstand, ausser der Eigenschaft, durch die er erscheine, auch eine „Kausalität" beilegen, „die nicht Erscheinung sei, obgleich ihre Wirkung in der Erscheinung angetroffen werde". Diese „Kausalität aus Freiheit", die mit der in Abschnitt VII zu erörternden „freien Ursache" eine gewisse Aehnlichkeit hat, ist für ihn das Mittel, die in der Welt der Erscheinungen nicht zu entdeckende, ja unmögliche, (unbedingte) Willensfreiheit zu retten. Nach dieser Annahme hat jedes Subjekt der Sinnenwelt, also auch der Mensch, einen doppelten Charakter. Einmal soll ihm ein empirischer Charakter zukommen, durch den seine Handlungen mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen in Verbindung stehen, so dass sie von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden können. Ausserdem ist ihm noch ein intelligibler Charakter zuzuschreiben, der nicht unter Bedingungen

der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist, der aber die Ursache seiner Handlungen bildet. Den empirischen Charakter kann man nach Kant auch den Charakter des „Dinges in der Erscheinung", den intelligiblen aber „den Charakter des Dinges an sich" nennen. Von dem intelligiblen Charakter sagt er (a. a. O. S. 374, 375), er könne zwar niemals „unmittelbar erkannt werden", weil wir die Dinge nur insoweit wahrnehmen können, als sie erscheinen; er meint aber, dieser intelligible Charakter müsse „dem empirischen Charakter gemäss gedacht werden". Der Sinn dieser, wie Kant selbst zugibt, nicht leicht zu erfassenden Lehre ist hiernach, dass wir uns den Menschen einerseits als sinnliches Wesen und insoweit als Glied unserer Welt der Erscheinungen, andrerseits aber auch als ein, einer bloss gedachten oder intelligiblen Welt angehörendes Vernunftwesen denken, weshalb wir ihm auch zwei Charaktere beilegen können. Nach seinem empirischen Charakter würde der Mensch hienach (als Erscheinung) dem Kausalitätsgesetz unterliegen, so dass sich alle seine Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen. Nach seinem intelligiblen Charakter würde dagegen dasselbe Subjekt von aller Naturnotwendigkeit, die ja lediglich in der Sinnenwelt angetroffen werde, unabhängig und frei, sonach in der Lage sein, seine Handlungen in der Sinnenwelt von selbst anzufangen. Dies würde gelten, ohne dass deshalb die „Handlungen in der Sinnenwelt" von selbst anfangen dürfen, weil sie in dieser Welt jederzeit durch empirische Bedingungen vorher bestimmt würden und nur als Fortsetzung der Reihe der Naturursachen möglich seien. So würde denn, wie Kant (a. a. O., S. 375, 376) sagt: „Freiheit und Natur" jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, jenachdem man sie mit ihrer intelligiblen Ursache vergleicht, zugleich und ohne jeden Widerstand angetroffen werden. Aehnlich hat sich Kant in den Prolegomena[113]) ausgesprochen, wo er (S. 4) noch sagte, die Freiheit, in der die Vernunft nach objektiv bestimmenden Gründen Kausalität habe, werde hiernach „gerettet, ohne dass der Naturnotwendigkeit in Ansehung derselben Wirkungen als Erscheinungen, der mindeste Eintrag geschieht".

Dass es „Dinge an sich" gibt, die hinter den wahrgenommenen, blosse Vorstellungen bildenden Erscheinungen stehen, hat Kant nie bezweifelt; er hat aber stets daran festgehalten, dass wir von ihrer Beschaffenheit nichts wissen könnten. Deshalb hat er auch in der Kritik der reinen Vernunft das Bestehen einer „intelli-

giblen Freiheit" in dem angeführten Sinne nicht wirklich behauptet, sondern (S. 413, 414) ausdrücklich erklärt, er wolle nur darlegen, dass eine solche ohne Widerspruch mit feststehenden Begriffen gedacht werden könne, und dass „die Natur" der „Kausalität aus Freiheit" wenigstens nicht widerstreite. In der Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten hat er dagegen, wie oben dargelegt wurde, angenommen, das Bestehen einer Willensfreiheit in seinem Sinne müsse bei jeden vernünftigen Wesen „vorausgesetzt werden" und in der Kritik der praktischen Vernunft ihr Bestehen dann als eine Forderung oder als ein „Postulat" der „praktischen Vernunft" bezeichnet.

Wie sich Kant das Verhältnis zwischen dem empirischen und dem intelligiblen Charakter und den Ursprung des letzteren dachte, ist nicht ganz klar, für die Beurteilung seiner Lehre aber von der grössten Bedeutung. Das Verhältnis zwischen beiden kann man sich auf doppelte Weise vorstellen. Entweder hat der intelligible Charakter die Beschaffenheit des empirischen ein für allemal bestimmt, so dass dieser unveränderlich ist und infolgedessen auch die einzelnen Handlungen durch den Charakter mit Notwendigkeit determiniert werden. So haben Schelling und Schopenhauer, wie später dargelegt werden soll, die Sache aufgefasst, und zu diesem Ergebnis hätte auch Kant folgerichtig kommen müssen, nachdem er angenommen hatte, der Charakter des Menschen sei die Folge seiner eigenen Tat. Oder man nimmt an, der Mensch könne (zufolge einer fortgesetzten Einwirkung des intelligiblen Charakters auf den empirischen) jederzeit von zwei entgegengesetzten Handlungen nach Belieben die eine oder die andere vornehmen. Dann gelangt man notwendig zu dem oben erwähnten liberum arbitrium indifferentiae oder zu der Fähigkeit, unabhängig von den Motiven, d. h. grundlos zu wollen.

Zu dieser Alternative hat Kant, der ja die Vereinigung zwischen Notwendigkeit und Freiheit erstrebte, und folgeweise sowohl dem reinen Determinismus wie dem liberum arbitrium indifferentiae ausweichen wollte, eine bestimmte Stellung nicht genommen. Er hat aber an verschiedenen Stellen bemerkt, dass der intelligible Charakter den empirischen jederzeit bestimmen könne und dass folgenweise jedermann in der Lage sei, dem „kategorischen Imperativ" d. h. dem unbedingten Pflichtgebot jederzeit Folge zu leisten. Dass sich diese Auffassung nicht mit der Annahme, das Wollen erfolge gesetzmässig und mit der später zu erörternden (ein für allemal erfolgten) Wahl des intelligiblen

Charakters durch eine ausserzeitliche Tat vereinbaren lässt, leuchtet ein.

Nun drängt sich aber noch die weitere Frage auf, wie denn der „intelligible Charakter", für den ja, weil er der intelligiblen Welt angehört, weder Raum und Zeit noch das Kausalitätsgesetz in Betracht kommt, Wirkungen auf den empirischen Charakter äussern, oder wie er überhaupt als Ursache wirken kann. Diese Frage beantwortet Kant dahin, dass der empirische Charakter, durch den alle Handlungen des Menschen bedingt würden, selbst wieder durch den intelligiblen Charakter bedingt sei, in dem sonach alle menschlichen Handlungen ihre letzten Ursachen hätten. Danach unterliegt jede Handlung einer „doppelten Kausalität" oder ist sie in zweifacher Weise bedingt, einmal durch den empirischen sodann durch den intelligiblen Charakter, als dessen Erscheinungsform der erstere sich darstellt. Die von Kant angenommene intelligible Freiheit soll nach seiner Ansicht von der Fähigkeit, grundlos zu handeln, grundsätzlich verschieden sein, so dass sie nicht mit einer gesetzlosen Freiheit zu verwechseln sei.[114]) Aber wenn man annimmt, dass der intelligible Charakter den empirischen nicht ein- für allemal bestimmen, sondern stets von neuem auf ihn einwirken könne, so ist die intelligible Freiheit doch nicht soweit von dem liberum arbitrium indifferentiae entfernt, als gewöhnlich angenommen wird. Das ist nur dann der Fall, wenn man annimmt, dass der intelligible Charakter selbst ein- für allemal feststehe und deshalb stets in einer bestimmten Richtung wirken müsse. Dann fällt aber die Möglichkeit weg, dass der intelligible Charakter fortgesetzt auf den empirischen einwirkt; man steht ebenso auf dem Boden des reinen Determinismus wie nach der Lehre von Schelling und Schopenhauer.

Dass die Lehre von der „intelligiblen Freiheit", die Kant selbst als „sehr subtil und dunkel" bezeichnet hat, in jeder Richtung die grössten Schwierigkeiten bereitet, wird allseitig anerkannt. Kant selbst hat nicht bloss zugegeben, dass es schwer falle, sich dasselbe Wesen „zugleich als Erscheinung und als Ding an sich vorzustellen". Er hat auch selbst die Schwierigkeiten hervorgehoben, die das Verhältnis zwischen dem empirischen und dem intelligiblen Charakter darbietet. In dieser Beziehung hat er ausgeführt, die beiden Charaktere könnten sich „nicht um dasselbe Subjekt streiten", dürften sich aber auch „nicht widerstreiten" und könnten endlich, weil sich der empirische Charakter nur auf dem zeitlichen Schauplatz bewege, auf dem der intelli-

gible niemals erscheine, „nicht als nebeneinander tätige Kräfte zu gemeinschaftlichem Handeln zusammenwirken". Danach kann man sich allerdings kaum vorstellen, wie der intelligible Charakter ausser dem empirischen auf das Wollen einwirken soll! Dass Kant trotzdem an der Lehre von der „intelligiblen Freiheit" festhielt, erklärt sich nur dadurch, dass er glaubte, die (unbedingte) Willensfreiheit um jeden Preis retten zu müssen. Darüber, dass seine Lehre sehr häufig als „dunkel und widerspruchsvoll" bezeichnet wird, braucht man sich nicht zu verwundern.

3. Die Wahl des Charakters durch ausserzeitliche Tat.

Der bisher dargelegten Lehre von Kant steht, ausser vielen anderen Bedenken, der Einwand entgegen, dass durch die Annahme eines intelligiblen Charakters, der die Ursache des Wollens bilden soll, keine bessere Grundlage für die sittliche und rechtliche Verantwortlichkeit der Menschen geschaffen wird als diejenige, die auch nach der deterministischen Auffassung besteht. Für einen dem Menschen schon bei der Geburt anklebenden oder ihm ohne sein Zutun aufgedrängten (intelligiblen) Charakter kann man ihn ja nicht mit mehr, ja mit weniger Recht verantwortlich machen, als für einen aus ererbten Anlagen und einer fortgesetzten Entwickelung hervorgegangenen Charakter; der Charakter ist aber auch nach Kant für den Inhalt des Wollens durchaus massgebend. Eine Vervollständigung dieser Freiheitslehre durch die Annahme, dass der Charakter auf einer freien Tat oder einer Wahl des Menschen beruhe, lag sonach nahe. Zu dieser Annahme, die sich schon bei Plato findet, hat sich denn Kant, wenn auch mit einem gewissen Zögern, gleichfalls entschlossen. Schon in der Kritik der reinen Vernunft[115]) hat er bemerkt, ein anderer intelligibler Charakter würde einen anderen empirischen ergeben haben; an anderen Orten hat er gesagt, der Mensch verschaffe sich seinen Charakter selbst; in der Schrift über die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft[116]) hat er dann ausgeführt, die Wurzel des Bösen (d. h. die Gesinnung des Menschen) beruhe auf einer angeborenen Bösartigkeit, diese aber auf einer „aller Erfahrung vorhergegangenen intelligiblen Tat". Wie er sich diese Tat dachte, ist nicht ganz klar. Aber die Annahme, es habe eine Wahl des Charakters durch eine solche Tat stattgefunden, findet sich, wie auch jetzt ziemlich allgemein angenommen wird[117]), schon bei Kant. Auf seine Ausführungen über den intelligiblen Charakter stützten sich dann Schelling und Schopenhauer, die sich bemühten, Kants

von ihnen vereinfachter Lehre mehr Haltbarkeit zu verschaffen, die ursprüngliche Lehre dadurch aber auch vollständig umgestalteten.

Schelling stellte sich in seinen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, ebenso wie Kant, auf den Standpunkt, dass in der, unserer Erfahrung allein zugänglichen Welt der Erscheinungen unbedingt und ausnahmslos das Kausalitätsgesetz gelte. Er erklärte sich deshalb entschieden gegen die Annahme, dass es dem Menschen möglich sein solle, von zwei entgegengesetzten Dingen ohne bestimmte Gründe das eine oder das andere zu wollen, bloss weil es gewollt sei. Von einer derartigen Freiheit, die es gestatte, sich ohne bewegende Gründe für oder gegen etwas zu entscheiden, sagte er, sie sei eine der grössten Ungereimtheiten und würde nur in dem Vorrecht bestehen, „ganz unvernünftig zu handeln". Weiter bemerkte er, das „liberum arbitrium indifferentiae" (d. h. die Fähigkeit eines ursachlosen oder grundlosen Wollens), würde eine gänzliche Zufälligkeit der Handlungen einführen, der Zufall sei aber unmöglich. Ungeachtet der Annahme, alle Handlungen erfolgten „mit empirischer Notwendigkeit", indem sie durch Vorstellungen und durch andere Ursachen bestimmt würden, hielt Schelling aber gleichfalls eine „Vereinigung von Notwendigkeit und Freiheit" für geboten, weil sonst die Zurechnung nicht begründet werden könne. Diese Vereinigung suchte er auf dem von Kant betretenen Wege zu erreichen. Nach dem mit der richtig verstandenen Lehre des Determinismus durchaus vereinbaren Freiheitsbegriff Schellings ist frei, „wer nur nach den Gesetzen seines eigenen Wesens handelt und von nichts anderem bestimmt ist".

Eine Freiheit dieser Art, die sich schon aus dem durch die Erfahrung erkennbaren Charakter des Menschen ergibt, will Schelling aus dessen „intelligiblem Wesen" ableiten, das, weil es ausser allem Kausalzusammenhang, wie ausser und über aller Zeit stehe, nicht durch etwas ihm Vorhergehendes bestimmt werden könne. Dieses „intelligible Wesen", durch dessen Annahme die Ungereimtheit des Zufälligen bei den einzelnen Handlungen beseitigt und die Annahme begründet werden soll, dass alle Willenshandlungen „mit innerer Notwendigkeit erfolgen", ist aber nichts anderes als Kants „intelligibler Charakter". Nach Schellings Auffassung muss man sich nun diesen Charakter als die Folge einer, nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit angehörenden, mit der Schöpfung zusammenfallenden Tat denken, durch die der Mensch, was er ist und was er später in der Zeit tun wird, zum voraus bestimmt

hat. Schelling erkennt an, dass seine Auffassung mit der in der Einleitung (S. 14 ff.) erwähnten theologischen Lehre von der Vorausbestimmung oder Prädestination verwandt sei, der gleichfalls die Erkenntnis zugrunde liege, dass die Handlungen der Menschen von Ewigkeit her bestimmt sein müssten; er findet aber einen grossen Vorzug seiner Lehre vor derjenigen der Theologen darin, dass nach ihr die Ursache der Vorherbestimmung nicht ein göttlicher Ratschluss, sondern eine „eigene Tat des Menschen" sei. Dass nach seiner Lehre die (sittliche und rechtliche) Zurechnung der hiernach gleichfalls mit Notwendigkeit erfolgenden Willenshandlungen nicht geringere Schwierigkeit bereitet, wie nach dem gewöhnlichen Determinismus, scheint Schelling nicht in den Sinn gekommen zu sein; jedenfalls hat er sich dadurch bezüglich der von ihm angenommenen „intelligiblen Tat" nicht beirren lassen. Für seine Auffassung ist die unter Bezugnahme auf Luther gemachte Bemerkung bezeichnend: dass Judas ein Verräter Christi geworden, habe er nicht ändern können und doch habe er Christum nicht gezwungen, sondern freiwillig und mit völliger Freiheit verraten.

Auch Schopenhauer hat stets daran festgehalten; dass das Kausalitätsgesetz auf die Willenshandlungen Anwendung finde und dass diese durchweg determiniert seien. Er hat sowohl in seiner Preisschrift über die Willensfreiheit als in seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung" die für den Determinismus sprechenden Gründe in überzeugender Weise dargelegt, insbesondere eingehend auseinandergesetzt, worin das von den Gegnern des Determinismus angerufene „Freiheitsbewusstsein" oder „der falsche Schein, dass der Wille absolut frei sei", seinen Grund habe. Mit grösserem Nachdruck wie er, ist kaum noch jemand für den Determinismus eingetreten. Ja er hat sogar in der erwähnten Preisschrift, die auch heute noch gelesen zu werden verdient (S. 59 u. 60) in schroffer Weise bemerkt: „Die Frage der Willensfreiheit ist ein Probierstein, an dem man die tief denkenden Geister von den oberflächlichen unterscheiden kann, oder ein Grenzstein, wo beide auseinandergehen, indem die ersteren sämtlich das notwendige Handeln bei gegebenem Charakter und Motiv behaupten, die letzteren hingegen mit dem grossen Haufen der Willensfreiheit anhängen". Die Personen, die zwischen den Determinismus und Indeterminismus vermitteln wollen, bezeichnet er mit seiner bekannten Grobheit als „einen Mittelschlag, der hin und her laviert, sich und anderen den Zielpunkt verrückt, sich hinter Worte und Phrasen flüchtet, oder

die Frage solange dreht und verdreht, bis man nicht mehr weiss, worauf sie hinauslief".

Auch Schopenhauer kam, weil dem Menschen seine Handlungen zuzurechnen seien, zur Ansicht, er müsse für seinen Charakter, aus dem seine Handlungen entsprängen, verantwortlich gemacht werden. Das führte ihn aber dazu, Kants Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter anzunehmen. Ja er sagte von dieser Lehre,[118]) sie gehöre zu dem Schönsten und Tiefgedachtesten was von diesem grossen Geiste, ja was von Menschen überhaupt hervorgebracht worden sei. Damit der Mensch für seinen Charakter verantwortlich gemacht werden könne, nahm auch Schopenhauer an, er habe sich selbst seinen „intelligiblen Charakter", der ihn wie ein Dämon leite, durch eine ausserzeitliche Tat frei gewählt.[119]) Auf diese Weise glaubte er, obgleich das Wollen durchweg determiniert sei und mit Notwendigkeit erfolge, merkwürdiger Weise doch die unbedingte Willensfreiheit zu retten, indem er sie aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo sie nicht anzutreffen sei, „in eine höhere, unserer Erkenntnis nicht so leicht zugängliche Region verlege". Aus der Annahme, dass der Mensch durch eine ausserzeitliche Tat seinen Charakter selbst gewählt habe, zog Schopenhauer den an sich zutreffenden Schluss, dass dieser Charakter unveränderlich sein müsse, was für den empirischen Charakter nicht zutrifft, auch von Schopenhauer nicht folgerichtig durchgeführt wurde. Ferner schloss er daraus, dass der Verbrecher, weil sein moralischer Charakter sein eigenes Werk sei, mit Recht bestraft werde.

4. Die Unhaltbarkeit der dargelegten Freiheitslehren.

Die Lehren von Kant, Schelling und Schopenhauer beruhen sämtlich auf der Auffassung, dem für uns erkennbaren, unser Wollen beeinflussenden („empirischen") Charakter liege ein bloss gedachter, aus einer anderen, für uns unerkennbaren Welt stammender („intelligibler") Charakter zugrunde. Sie stimmen auch darin überein, dieser müsse auf einer eigenen, ausserzeitlichen Tat des Menschen beruhen. Schelling und Schopenhauer wichen aber insofern von Kant ab, als sie den Schwerpunkt ihrer Freiheitslehre auf diese angebliche Wahl des Charakters verlegten und folgeweise die Ansicht fallen liessen, der Mensch unterliege gleichzeitig einer doppelten, auf ihn einwirkenden Kausalität. Diese Ansicht ist auch mit der Wahl des Charakters durch eine eigene (ausserzeitliche) Tat nicht wohl vereinbar; denn wenn sich der Mensch einmal einen Charakter ge-

wählt hat, muss es dabei bleiben; sonach kann die die Einwirkung des „intelligiblen" Charakters auf den „empirischen" nur eine einmalige sein. Wie bei der Darlegung der in Frage stehenden Ansichten, soll auch bei deren Würdigung die Lehre von der ausserzeitlichen Charakterwahl besonders erörtert werden.

Die Lehre von Kant beruht auf der Annahme, dass neben der uns bekannten Welt der Erscheinungen noch eine andere bloss gedachte oder intelligible bestehe und dass es wirklich „Dinge an sich" in der positiven Bedeutung gebe, die Kant ihnen zuletzt beilegte. Sind diese Fragen zu verneinen, so fällt die Lehre vom „intelligiblen Charakter" und damit diejenige von der „intelligiblen Freiheit" von selbst zusammen. Richtig ist an seiner Lehre zweifellos, dass unsere Auffassung der Aussenwelt durch die Beschaffenheit unserer Sinneswerkzeuge und anderer Organe beeinflusst wird, die Dinge sonach nicht notwendig so beschaffen zu sein brauchen, wie sie uns erscheinen. Das wird auch allseitig anerkannt und ist noch in neuerer Zeit öfters hervorgehoben worden.[120]) Erst vor kurzem hat Eucken in seiner Abhandlung „Wissenschaft und Religion"[121]) wieder betont, dass das uns vorschwebende Naturbild an erster Stelle „wie ein Erlebnis so ein Erzeugnis der Seele ist" und dass „wir die Dinge nicht unmittelbar, sondern durch unsere geistige Organisation hindurch sehen". Aber daraus ergibt sich noch nicht die Richtigkeit der Kantschen Lehre vom „Ding an sich". Man kann am Ende zwischen diesem und den uns bekannten „Erscheinungen" unterscheiden, obgleich Ausführungen, wie sie Kant macht, leicht zu Missverständnissen Veranlassung geben und deshalb der Ausdruck „Ding an sich" besser vermieden würde. Man darf aber nicht ohne weiteres annehmen, dass die „Dinge" wirklich in allen Fällen anders beschaffen sind, als sie uns erscheinen, insbesondere nicht, dass dies auch vom Menschen und von seinem Charakter gilt. Die erwähnte Tatsache lässt nur erkennen, dass möglicherweise die Dinge anders sind, als sie sich uns darstellen, und bezüglich des menschlichen Charakters liegt keinerlei Anhaltspunkt dafür vor, dass er eine andere Beschaffenheit habe, als sich aus der Erfahrung ergibt. Ferner darf man keinesfalls annehmen, dass die „Dinge an sich" und die „Erscheinungen" verschiedene, nebeneinander bestehende Gegenstände sind; nur das steht fest, dass die Dinge anders sein können, als sie uns erscheinen. Mit der Annahme, dass das „Ding an sich" etwas anderes, d. h. ein anderer Gegenstand sei als die „Erscheinung", wird aber auch die Annahme hinfällig, dass es auf die Erscheinung einwirken könne.

Will man auf festem Boden bleiben, so darf man über die Annahme, dass die „Dinge an sich" anders beschaffen sein können, als sie uns erscheinen, nicht hinausgehen. Dann ist es aber, wie Kant selbst in der Kritik der reinen Vernunft dargelegt hat, problematisch, ob und wie weit es wirklich von den Erscheinungen verschiedene Dinge an sich gibt, und ist der von ihm aufgestellte Begriff in der Tat ein „Grenzbegriff", der lediglich verneinende Bedeutung hat. Dazu kommt noch, dass wir nach Kant von der Beschaffenheit der Dinge an sich nichts wissen können. Die ganze Lehre von einer anderen als der uns bekannten („intelligiblen") Welt und von einem „intelligiblen Charakter", der unserem durch die Erfahrung erkennbaren (empirischen) Charakter zugrunde liege, schwebt hiernach in der Luft.

Die Lehre vom Ding an sich wird denn auch, soweit sie über die dargelegte Aufstellung eines, den Umfang unserer Erkenntnis betreffenden Grenzbegriffes hinausgeht, jetzt vorwiegend als ein Ueberbleibsel aus der mittelalterlichen Scholastik angesehen und mit guten Gründen bekämpft.[122]) Mit besonderer Schärfe ist dabei der Neukantianer Liebmann aufgetreten, der im übrigen Kant sehr hoch stellt und als einer der ersten den Ruf: „Zurück zu Kant" erhoben hat. Er hat in der Analysis der Wirklichkeit (S. 21) das Ding an sich als ein „hölzernes Eisen" bezeichnet. In seiner Schrift „Kant und die Epigonen" hat er eingehend dargelegt, Kant habe den „falschen Begriff" oder „Unbegriff" des „Dinges an sich" aus dem Dogmatismus herübergeschleppt und dadurch seine Lehre entstellt. Er erklärte es (a. a. O., S. 28 ff.) für einen offenbarer Fehler, dass Kant die Ansicht, das „Ding an sich" sei „etwas Problematisches", von dem wir nicht einmal sagen könnten, ob es möglich sei, aufgelassen und den ebenso überflüssigen wie unhaltbaren (positiv gefassten) Begriff des Dinges an sich für notwendig erklärt habe. Dann warf er (S. 64) die Frage auf, was man sich unter einem „Etwas" vorstellen könne, das weder räumliche Ausdehnung habe, noch sich an irgend einem Orte befinde, das weder eine Zeitlang dauere, noch vergangen, noch gegenwärtig oder zukünftig sei, das weder Eigenschaften habe, noch selbst Eigenschaft eines anderen, endlich weder Wirkung noch Ursache einer Wirkung sei? Die Antwort darauf lautet, ein solches Ding sei nichts als ein Messer ohne Klinge, an dem der Stiel fehlt, es sei nicht nur ein leerer, sondern überhaupt kein Begriff.

Die Kantsche Freiheitslehre hat aber noch andere Mängel. Abgesehen von dem oben (S. 88) erwähnten

Widerspruch zwischen der ursprünglichen Lehre und der Annahme, der Charakter entspringe aus einer intelligiblen Tat, finden sich darin noch eine Reihe von Widersprüchen; insbesondere hat Kant dem Begriff Freiheit an mehreren Stellen eine ganz verschiedene Bedeutung beigelegt.[123]) Ausserdem ist, auch wenn man annehmen will, es gebe eine mit „Dingen an sich" angefüllte „intelligible Welt", in keiner Weise einzusehen, wie sich daraus die von Kant angenommene „Kausalität aus Freiheit" ergeben soll. Dass der Mensch gleichzeitig zwei Welten, nämlich ausser der uns bekannten noch einer bloss gedachten (intelligiblen) Welt angehören und dementsprechend auch einen doppelten Charakter haben soll, ist, wie Paulsen bemerkt, eine seltsame und wunderliche, ja phantastische Vorstellung. Sie führt ausserdem auch, wenn man annimmt, der empirische Charakter ergebe sich mit Notwendigkeit aus dem intelligiblen, nicht zu einer Freiheit, wie sie Kant (als Vermögen, von selbst eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) behaupten möchte. Wenn man von dem allen absehen will, fehlt endlich jeder Grund für die Annahme, dass der intelligible Charakter, der ja nach Kant einer uns unbekannten Welt angehört, in der das Kausalitätsgesetz keine Geltung haben soll, auf den empirischen Charakter einwirke und so unser Wollen bestimme. Wenn das erwähnte Gesetz nur für Erscheinungen gilt, kann das Ding an sich, wie schon oft betont worden ist, nicht als Ursache wirken und seine Wirkungen in die Welt der Erscheinungen erstrecken[124]). Sollte dieses Gesetz auch in der intelligiblen Welt gelten, so wären die Einwirkungen des intelligiblen Charakters aber ebenso determiniert und würden ebenso determinierend wirken, wie es nach Kant bezüglich des empirischen Charakters der Fall ist. Kants Lehre von den zwei Kausalitäten müsste deshalb unter allen Umständen daran scheitern, dass der intelligible Charakter unmöglich in der von ihm angenommenen Art auf den empirischen einwirken kann, jedenfalls für eine solche Einwirkung keine Anhaltspunkte vorliegen.

Es kann hiernach kein Zweifel darüber bestehen, dass Kants Versuch, die Notwendigkeit und die (unbedingte) Willensfreiheit miteinander zu vereinigen, misslungen ist. Seine bisher erörterte Lehre wird denn auch von fast allen Schriftstellern, die sich über sie aussprachen, als unhaltbar angesehen, ja auch von Gegnern des Determinismus, z. B. von Hugo Meyer (a. a. O., S. 27 u. 29) als unverständlich oder phantastisch bezeichnet.[125]) Darunter befinden sich viele Philosophen, die Kant sehr hoch

stellen, insbesondere ihm seine Umgestaltung der Erkenntnislehre und der Ethik zum grossen Verdienste anrechnen. Auch von solchen werden häufig sehr scharfe Urteile über dargelegte Lehren ausgesprochen. So sagt Adickes (a. a. O., S. 204) die Lehre sei widerspruchsvoll, auch könne man sie sich kaum vorstellen, noch weniger sie im einzelnen Falle durchführen. Paulsen sagt in seiner Schrift über Kant (S. 264), der von diesem aufgestellte Begriff sei weder denkbar noch mit seinen eigenen Grundbegriffen verträglich, noch sei es möglich, die Tatsachen des sittlichen Lebens damit zu bestimmen. Wundt endlich bezeichnet in der Ethik (S. 476) die Lehre „von der doppelten Kausalität" als „gänzlich unhaltbar" und nennt sie „eine hinter den Gegensätzen des Phänomalen und Intelligiblen verschanzte Vereinigung von Widersprüchen, die durch die merkwürdige Lehre gekrönt wird, dass in dem Willen das Intelligible selbst phänomenal wird, d. h., das Ding an sich als Erscheinung auftritt. Auch die neueren Gegner des Determinismus wollen von der Kantschen Freiheitslehre meistens nichts wissen. (Vgl. Abschnitt VII.)

Uebrigens ist diese Lehre, ganz abgesehen von ihrer Unhaltbarkeit, wie besonders Paulsen ausgeführt hat, auch überflüssig und ungeeignet zur Verwirklichung der Zwecke, denen sie dienen soll. Wenn man sich nicht für die noch zu erörternde Wahl des Charakters durch ausserzeitliche Tat entscheidet, ist nicht einzusehen, warum der Mensch für den sein Wollen bestimmenden intelligiblen Charakter verantwortlich sein soll. Nimmt man aber eine solche („intelligible") Tat an, so kann von einer Willensfreiheit, wie sie Kant lehrt, überhaupt nicht mehr die Rede sein, da der empirische, alle Willenshandlungen determinierende Charakter dann ein für alle Male feststeht. Man befindet sich dann, wie sich zeigen wird, durchaus auf dem Boden des Determinismus. Kants Grösse wird durch das Misslingen seiner Freiheitslehre, durch die er sich immerhin um die Klarstellung der Frage ein Verdienst erworben hat, nicht beeinträchtigt. Aber auf diesem Gebiete kann man ihm unmöglich folgen.

In neuerer Zeit ist Eucken für die Auffassung von Kant eingetreten.[126]) Er hat (a. a. O. S. 260 ff.) bemerkt, die Lehre von dem grundlosen Belieben im Tun und Lassen habe in Wahrheit allen Boden verloren, den sie freilich mehr ausser der Wissenschaft als in dieser gehabt habe; ferner hat er gesagt: „Gibt es nur eine Wirklichkeit der Natur und ist der Mensch ein blosses Naturwesen, so ist allerdings für Willensfreiheit in

irgend welchem Sinne kein Platz mehr; darüber brauchen sich alle, die aus gegebenen Prämissen einen Schluss zu ziehen vermögen, nicht erst von den Deterministen belehren zu lassen; die Behauptung der Willensfreiheit wird, in dieses Naturbild hineingestellt, völlig unsinnig". Er meint aber, es stehe nicht fest, dass die Welt der Erscheinungen oder „der Beziehungen" als unser einziger Daseinskreis anzuerkennen sei, so dass es als möglich erscheine, dass die Welt des Geistes eine selbständigere und wesenhaftere Wirklichkeit bilde und dass diese Welt, in der ein ursprünglicheres und selbsttätigeres Geschehen stattfinden könne, sich auch im Menschen entfalte, dabei aber allerdings mit der ihn als Naturwesen zunächst umfangenden Welt der Beziehungen hart zusammenstosse. Eucken ist an die Lösung der die Willensfreiheit betreffenden Frage nicht herangetreten, „weil er zu hoch von ihr denkt, um sie so gelegentlich anzugreifen". Er wollte bloss „den Dogmatismus, dem sich die Zeitmeinung ergeben habe", nicht unwidersprochen lassen und die gegen den Determinismus sprechenden Bedenken hervorheben, die im Wegfalle der Verantwortlichkeit, der Persönlichkeit, des Charakters, sowie aller geistigen Werte bestehen sollen. Hienach hat es keinen Zweck, auf seinen Standpunkt, der sich im wesentlichen mit demjenigen von Kant zu decken scheint, noch weiter einzugehen.

Auch Windelband hat in seinen Vorträgen über die Willensfreiheit (S. 154 ff. und 176 ff.) zu der von ihm als „tiefsinnig" bezeichneten Freiheitslehre Kants eine freundlichere Stellung eingenommen, als die meisten oben angeführten Schriftsteller und es für zulässig erachtet, dass man (in der Ethik) einmal von der Kausalität absehe, sonach Gegenstände ohne Rücksicht auf ihre Verursachtheit betrachte und beurteile, sie also behandle, als ob sie ursachlos wären. Aber er hat sich a. a. O. (bes. S. 196 ff. und 200 ff.) entschieden dagegen verwahrt, dass damit eine Leugnung oder eine Durchbrechung oder Aufhebung der Kausalität behauptet werden solle, und (S. 154 ff. und 189 ff.) eingehend dargelegt, dass der Begriff der intelligiblen Freiheit, wenn er als metaphysischer Lehrsatz behandelt werde, unhaltbar sei, ja zu lauter Unmöglichkeiten führe. Deshalb kommt für die hier erörterten Fragen nichts darauf an, ob seiner Auffassung im übrigen eine praktische Bedeutung zukommt.

Schelling und Schopenhauer haben die unüberwindlichen Schwierigkeiten, an denen die bisher erörterte Lehre von Kant scheitern muss, erkannt und deshalb das Nebeneinander-

bestehen von zwei Charakteren, die gleichzeitig (von zwei verschiedenen Welten aus) auf den Menschen einwirken sollen, aufgegeben. Dadurch haben sie, wie Ed. von Hartmann (a. a. O. S. 471 ff.) sich ausdrückt, „den Unsinn der doppelten Kausalität" vermieden. Aber sie haben damit auch, was Kant bezüglich der unbedingten Willensfreiheit, wenn auch in unhaltbarer Weise, behauptet hatte, vollständig aufgegeben. Schon Kants Lehre wird wegen der von ihm angenommenen ausnahmslosen Geltung des Kausalitäsgesetzes und der von ihm dem (empirischen) Charakter beigelegten, determinierenden Bedeutung häufig (z. B. von Bolliger, Fechner, Hebler, Payot) als Determinismus bezeichnet. Aber Kant hat den Gedanken, dass (in der intelligiblen Welt) eine unbedingte Willensfreiheit bestehe, wenigstens der Form nach aufrechterhalten. Die angeblichen „Freiheitslehren" von Schelling stellen sich dagegen als unverhüllter Determinismus dar. Sie enthalten nur einen Zusatz, durch den die Verantwortlichkeit der Menschen für den von ihnen angeblich gewählten Charakter und sonach mittelbar auch für ihre daraus entsprungenen Handlungen herbeigeführt werden soll. Aber die Erdichtung einer diese Charakterwahl betreffenden, ausserzeitlichen Tat ist nicht bloss unhaltbar, sondern gleichfalls ungeeignet zur Begründung der erwähnten Verantwortlichkeit. Sie ist an (mystische) Voraussetzungen geknüpft, deren Annahme grössere Schwierigkeiten bereitet, als jede anderweitige Begründung.

Die Tat, die vor der Geburt des Menschen erfolgt sein soll, setzt nicht bloss ein dieser vorhergehendes Bestehen der Seele voraus, das weder bewiesen noch beweisbar ist, sondern auch einen Zustand dieser Seele, der sie in die Lage setzt, sich bezüglich der verhängnisvollen Wahl des Charakters frei zu entscheiden. Soll diese Wahl geeignet sein, die Verantwortlichkeit zu begründen, so muss sie notwendig mit Bewusstsein erfolgen und mit der Einsicht in die Bedeutung und die Folgen der Wahl verbunden sein. Man muss also annehmen, dass der Mensch, der in seiner Kindheit nicht befähigt ist, derartige Entschlüsse zu fassen, die Fähigkeit dazu vor der Geburt besass und sie dann wieder verlor. Davon kann, wenn man nicht den festen Boden verlassen und sich mit dem Bau von Luftschlössern befassen will, ernsthaft nicht die Rede sein. Nimmt man aber eine mit Bewusstsein erfolgte Tat nicht an, so muss man darauf verzichten, Schuld und Verantwortlichkeit auf die ausserzeitliche Tat zu begründen. Man müsste denn den von Schopenhauer angeführten Ausspruch von Calderon für zu-

treffend halten: „Die grösste Schuld des Menschen besteht (darin, geboren worden zu sein."

Nimmt man an, die ausserzeitliche Tat erstrecke sich auf den ganzen Charakter in dem oben (S. 24 ff.) dargelegten Sinne, also auch auf die einzelnen Charaktereigenschaften, so ist die Annahme einer solchen Tat mit den erfahrungsmässigen Tatsachen in keiner Weise zu vereinbaren; denn dieser Charakter, zu dessen Grundlagen u. a. auch das Temperament gehört, entsteht ja allmählich unter der Mitwirkung der äusseren Verhältnisse. Soll die Wahl sich auf alle einzelnen Eigenschaften, sowie auf das Temperament, die bei der Charakterbildung in Betracht kommende Umgebung des Wählenden, seine Erziehung usw. erstrecken? Das werden schwerlich viele Personen glauben. Unhaltbar ist die Lehre aber auch, wenn man den intelligiblen Charakter auf die allgemeine, besonders auf die für die Moral erhebliche Willensrichtung, z. B. auf den Umstand beschränkt, ob der Charakter gut oder schlecht ist; denn eine derartige Trennung lässt sich nicht durchführen. Abgesehen davon, dass die Begriffe von gut und böse je nach Ort und Zeit einen verschiedenen Inhalt haben, kommt dabei in Betracht, dass die Tugenden und die Fehler eng untereinander, und mit anderen Eigenschaften, z. B. der Stärke der Begierden und Leidenschaften, der Denkart, der Willenskraft usw., zusammenhängen, so dass durch Aenderungen im einzelnen regelmässig auch der Gesamtcharakter berührt wird, der, wenn man sich diese Eigenschaft hinwegdenkt, jeden Inhalt verliert.

Die Unveränderlichkeit des Charakters, die Schopenhauer infolge seiner Lehre glaubte annehmen zu müssen, steht im Widerspruch mit unserer Erfahrung, nach der nur gewisse Grundlagen des Charakters ein- für allemal feststehen; insbesondere gilt dies, wenn die Charakterwahl sich auf alle einzelnen Eigenschaften des Charakters erstrecken soll. Ausserdem kann man sich mit dem besten Willen nicht vorstellen, wie „die Seele" dazu kommen soll, sich durch eine „intelligible Tat" einen schlechten Charakter oder einzelne schlechte Eigenschaften, z. B. Unehrlichkeit, Unwahrhaftigkeit, masslose Heftigkeit, Willensschwäche, Trunksucht, Morphiumsucht usw., auszusuchen, obgleich sie voraussehen müsste, dass diese Eigenschaften verderblich sein, z. B. einen frühen Tod oder schwere Erkrankung verursachen oder ins Gefängnis oder ins Irrenhaus führen werden. Auch das von den Gegnern angerufene Verantwortlichkeitsgefühl und Schuldbewusstsein hat gewiss nicht den Inhalt, dass man sich des-

halb für seinen Charakter verantwortlich fühlt, weil man ihn sich selbst durch eine ausserzeitliche Tat gewählt habe. Die Unhaltbarkeit der in Frage stehenden Lehre wird besonders deutlich, wenn man sich die oben (S. 31 ff.) dargelegte Art und Weise der Charakterbildung vor Augen hält. Das Vorhandensein der ursprünglich vorhandenen Anlagen wird durch die Vererblichkeit viel einfacher erklärt als durch die Lehre von der ausserzeitlichen Tat, die z. B. bei den Anlagen zu bestimmten Leidenschaften und geistigen Störungen im Stich lässt. Ganz unerklärlich bleibt aber bei dieser Annahme der Einfluss, den die äusseren Verhältnisse, das Alter, die Körperbeschaffenheit, die Erziehung usw. ausüben; denn man kann doch kaum annehmen, dass der Mensch sich auch diese Einwirkungen ausgesucht habe. Die ganze Lehre steht hiernach in grellem Widerspruch mit klar vor uns liegenden Tatsachen und mit dem gesunden Menschenverstande. Sie lässt sich ferner nicht mit den Ergebnissen der Psychopathologie und Psychiatrie vereinbaren, die uns zeigen, dass die körperliche Organisation, die stattgehabten Erlebnisse, die Lebensweise usw. für die geistige Gesundheit und mittelbar auch für den Charakter von grosser Bedeutung sind.[127]) Die erwähnte Annahme, durch die sich Schopenhauer auch noch mit seiner Lehre von der Vererbung in Widerspruch gesetzt hat[128]), lässt sich nur dadurch erklären, dass man die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen um jeden Preis retten wollte. Die ihr zugrunde liegende Erdichtung bildet aber, wie dargelegt wurde, keine geeignete Grundlage dafür. Möbius, ein grosser Verehrer von Schopenhauer, konnte daher (a. a. O.) ohne Uebertreibung sagen, „das Märchen vom intelligiblen Charakter gehöre zum Unbrauchbarsten, was jemals von Menschen hervorgebracht worden sei". Bei dieser Sachlage ist es nicht zu verwundern, dass nur verhältnismässig wenige Schriftsteller Schelling und Schopenhauer gefolgt sind.[129]) Soweit die Anhänger des letzteren eigene Wege gingen, haben sie gleichfalls etwas Haltbares nicht hervorgebracht. Insbesondere gilt dies von Mainländer, der[130]) zwar die Lehre von einem intelligiblen und einem empirischen Charakter für unstatthaft erklärt, aber annimmt, in der Zeugungsstunde werde der Charakter des Menschen mit Notwendigkeit bestimmt, so dass er ihn nicht mit Freiheit habe wählen können.

Die neueren Gegner des Determinismus, die, wie bereits erwähnt wurde, fast durchweg Gegner der Lehre von der „intelligiblen Freiheit" sind, versuchen nun, im Gegensatz zu

Kant, Schelling und Schopenhauer wie zum Determinismus, wieder nachzuweisen, dass das Wollen überhaupt (auch in unserer Welt der Erscheinungen) nicht, wenigstens nicht durchweg oder nicht „mit Notwendigkeit" determiniert sei. Diese Versuche erscheinen schon deshalb nicht als aussichtsvoll, weil so scharfe Denker wie Kant und Schopenhauer, wenn für diese Determinierung nicht ganz zwingende Beweise vorlägen, denen auf keine Weise zu entgehen ist, ihre Bezweiflung gewiss der abenteuerlichen Lehre von der „intelligiblen Freiheit" vorgezogen hätten. Nichtsdestoweniger ist eine eingehende Darlegung und Prüfung der von diesen Gegnern aufgestellten Ansichten geboten.

VII. Die neueren Gegner des Determinismus.

1. Allgemeiner Ueberblick. — Die Wahlfreiheit.

Die neueren Gegner des Determinismus geben fast durchweg zu, dass die phantastische bezeichnete Lehre von der „intelligiblen Freiheit" unhaltbar und wertlos sei.[131]) Nur wenige Schriftsteller stellen sich auf den Standpunkt von Kant oder Schopenhauer, machen aber daneben Gründe geltend, die es als zweifelhaft erscheinen lassen, ob sie nicht auch für die Welt der Erscheinungen unbedingte Willensfreiheit behaupten wollen. So verhält es sich z. B. mit Binding[132]), dessen Ausführungen häufig von anderen Gegnern des Determinismus verwertet werden, und mit Kühlenbeck[133]), der in der ersten von den angegebenen Schriften die Lehre von der intelligiblen Freiheit, die er im Anschluss an Fechner als „inintelligibel" bezeichnete, bekämpft, in der zweiten aber sich auf den Standpunkt von Schopenhauer gestellt hat. Hier sollen nur diejenigen Ansichten erörtert werden, nach denen das Wollen überhaupt nicht mit Notwendigkeit durch Motive determiniert wird.

Diese Gegner müssen folgerichtig annehmen, der Wille sei von den Motiven und vom Charakter unabhängig. Wer auf diesem Standpunkt steht, ist, wie oben (S. 5 und 6) dargelegt wurde, wirklich ein Gegner des Determinismus. Wer die Bedingtheit und Abhängigkeit des Wollens zugibt, kann eigentlich nicht für den Indeterminismus eintreten Die Gegner verfahren aber nicht immer folgerichtig, sondern machen dem Determinismus oft so erhebliche Zugeständnisse, dass vom Indeterminismus fast nichts mehr übrig bleibt. Von der Annahme, dass es ein grundloses oder motivloses Wollen gebe, wollen sie durchweg nichts wissen, verwahren sich sogar häufig mit Entrüstung dagegen, dass man diese

Meinung bei ihnen voraussetze, obgleich ihre Auffassung mit Notwendigkeit zu der erwähnten Annahme oder zum Determinismus führt. Ja zum grossen Teil treten sie (wenigstens der Form nach) für die Allgemeingültigkeit des Gesetzes vom zureichenden Grunde ein, das angeblich mit der Annahme einer unbeschränkten Willensfreiheit durchaus vereinbar sein soll. Die meisten Gegner behaupten ferner die Willensfreiheit nur noch in der von der (indeterministischen) Wahlfreiheit, indem sie lediglich geltend machen, sofern sich dem Menschen mehrere Motive aufdrängten, sei er in der Lage, zwischen diesen ohne Rücksicht auf ihre Stärke ganz frei zu wählen. Auch die von den Anhängern des Determinismus angenommene „praktische" oder „psychologische" Freiheit kommt, wie schon in der Einleitung bemerkt wurde, als Wahlfreiheit vor, weil der Mensch danach gleichfalls in die Lage kommt, zwischen mehreren Motiven auf Grund einer vorausgegangenen Ueberlegung zu wählen. Aber auch die dabei getroffene Entschliessung (die sogen. Wahlentscheidung) ist determiniert.

Unter den Schriftstellern, die sich nicht entschliessen können, dem Determinismus beizutreten, erkennen manche ohne weiteres an, dass sehr gewichtige Gründe für seine Lehre sprechen. Weil ihm andere, nicht widerlegte Gründe entgegenstehen sollen, handelt es sich aber nach ihrer Meinung bei dem Streit um ein noch nicht gelöstes ja vielleicht unlösbares Problem.[134]) Diese Auffassung braucht hier nicht besonders erörtert zu werden, weil sich aus den zur Begründung des Determinismus und zur Widerlegung der Gegner gemachten Ausführungen von selbst ergeben muss, ob die erwähnten Bedenken gerechtfertigt sind. Auch von denjenigen Schriftstellern soll nicht mehr die Rede sein, die, wie der bereits obenerwähnte Wiener, der Sache nach ganz auf dem Boden des Determinismus stehen und sich bloss gegen ihn wenden, weil sie ihn mit dem Fatalismus zusammen werfen. Hierher gehört auch Unold, der in der Grundlegung für eine moderne Lebensanschauung (S. 266 ff.) die Annahme eines ursachlosen Wollens entschieden bekämpft, aber annimmt, das Wollen sei nicht von vornherein bestimmt, sondern durch Motive bestimmbar. Uebrigens ist es unnötig, alle Gegner schon hier namentlich anzuführen; sie sollen im Laufe der Erörterung erwähnt werden, soweit dies überhaupt geboten ist. Eine kurze Uebersicht über die einzelnen Gruppen ist jedoch zweckmässig.

In erster Linie kommt Lotze[135]) in Betracht, der den

Kampf gegen den Determinismus und für eine (indeterministische) Wahlfreiheit mit grosser Entschiedenheit aufnahm. Die von ihm geschmiedeten Waffen wurden von anderen, besonders von Sommer[136]) und Wentscher[137]) vielfach benützt. Zu den Gegnern, die unabhängig von Lotze die unbedingte Willensfreiheit zu retten suchten, gehören insbesondere Jürgen Bona Meyer,[138]) Rümelin,[139]) Hartsen,[140]) Baumann[141]) und Witte,[142]) ferner zahlreiche Schriftsteller, die durch die Philosophie der katholischen Kirche, besonders durch Thomas von Aquino beeinflusst sind.[143]) Endlich kommt eine Reihe von Juristen in Betracht, die den Determinismus vornehmlich, ja manchmal ausschliesslich aus dem Grunde bekämpfen, weil sich damit angeblich das Strafrecht, besonders die Zurechnung nicht begründen lasse.[144]) Zur Bekämpfung des Determinismus berufen sich auch dessen neuere Gegner gewöhnlich auf das Freiheitsbewusstsein, das Gewissen, die Reue, das Schuldbewusstsein usw. Sie machen geltend, der Determinismus könne diese Tatsachen nicht erklären; ferner behaupten sie, vom deterministischen Standpunkte aus lasse sich weder Moral noch Strafrecht begründen. Auf diese Einwendungen beziehen sich die Abschnitte VIII—X. Im übrigen haben die Gegner die Aufgabe, die für den Determinismus sprechenden, in den Abschnitten II—V dargelegten Gründe zu entkräften. Die Art, in der sie sich mit diesen Gründen abzufinden suchen, muss eingehender erörtert und geprüft werden. Dies soll nicht im Anschluss an die oben mitgeteilte Gruppierung, sondern auf Grund einer sachlichen Anordnung geschehen.

2. Das besondere Willensvermögen. Die Unterscheidung zwischen einfachen Willenshandlungen und Wahlvorgängen.

Wer sich auf die Forderung einer (indeterministischen) Wahlfreiheit beschränkt, muss zwischen denjenigen Willenshandlungen, bei denen nur ein Motiv vorhanden ist oder mehrere Motive in derselben Richtung wirken, und zwischen denjenigen unterscheiden, bei denen mehrere Motive sich widerstreiten; denn nur bei den letzteren kann von einer Wahl die Rede sein. Da man nicht für den einen Teil eines einheitlichen Willensvorganges andere Gesetze annehmen kann, als für den anderen, so ergibt sich von selbst, dass man von dem erwähnten Standpunkte aus nur die zuletzt erwähnten Wahlvorgänge als eigentliche Willensäusserungen ansehen kann, die anderen Vorgänge, in denen ein Streben oder Begehren hervortritt, insbesondere die sogen. Trieb-

handlungen dagegen von dem Begriffe des Wollens ausschliessen muss. So wird denn auch von Lotze und den ihm folgenden Schriftstellern (a. a. O.) verfahren. Bezüglich der Vorgänge, bei denen nur ein einziges Motiv in Frage kommt, tritt Lotze der deterministischen Auffassung bei; ebenso müssen alle Anhänger einer indeterministischen Wahlfreiheit folgerichtig verfahren. In derartigen Fällen besteht somit nach deren Ansicht keine (jedenfalls keine unbeschränkte) Willensfreiheit, weil die den Menschen antreibenden Gefühle und Triebe an sich seiner Willkür entzogen sind und es in den Fällen der erwähnten Art an einem weiteren Motiv, z. B. an einer in das Gebiet der Sittlichkeit oder des Strafrechts gehörenden Erwägung fehlt. In den Fällen, in denen ein Kampf zwischen mehreren Motiven stattfindet, soll dagegen nach der erwähnten Auffassung nicht, wie der Determinismus annimmt, das mit Rücksicht auf den Charakter des Handelnden stärkste Motiv entscheiden; vielmehr soll der angeblich neben den Motiven und dem Charakter in Betracht kommende „freie Wille" oder ein besonderes Willensvermögen darüber entscheiden, welchem Motiv Folge zu geben ist. Ferner muss man, wenn man dem Determinismus entgehen will, notwendig annehmen, dass dieses Willensvermögen von den Motiven und vom Charakter unabhängig ist, dass es überhaupt selbst durch nichts bestimmt wird. Die ganze Lehre von der indeterministischen Wahlfreiheit wird also hinfällig, wenn es, wie oben (S. 65 ff.) dargelegt wurde, ein derartiges „Willensvermögen" nicht gibt, sondern das Wollen, dessen Subjekt nicht „der Wille" sondern das Ich oder die Person selbst ist, sich lediglich als das Ergebnis von Gefühlen und Vorstellungen darstellt. Will man die indeterministische Wahlfreiheit aufrechthalten, so muss man hienach, wie es auch gar oft geschieht, von einer veralteten, psychologisch unhaltbaren Auffassung ausgehen oder sich eine eigene Psychologie zurecht machen. Man muss annehmen, ausser den Gefühlen und Vorstellungen komme noch ein geheimnisvolles Etwas in Betracht, das man zwar nicht erklären, ja sich nicht einmal vorstellen kann, und das auch bei den einfachen Willenshandlungen untätig bleibt, das aber plötzlich hervortritt, wenn sich widerstreitende Motive gegenüberstehen, also ein Entschluss zu fassen ist.

Auf solche Auffassungen stützen sich alle Anhänger der indeterministischen Wahlfreiheit, sowohl diejenigen, die sich an die veralteten Lehren des Thomas von Aquino anklammern, wie Lotze, an dem es sich, wie Höffding

in der Geschichte der neueren Philosophie sagt, gerächt hat, dass er die Psychologie nicht als eine selbständige Erfahrungswissenschaft, sondern als „angewandte Metaphysik" behandelte. Nur die Annahme eines selbständigen Willensvermögens trennt die Anhänger der indeterministischen Wahlfreiheit vom Determinismus. Denn auch dieser erkennt eine Wahlfreiheit an, bei der das „Ich" oder das innere Wesen des Menschen darüber entscheidet, welches Motiv das stärkste ist und demnach den Sieg davonträgt. Die Persönlichkeit oder das „Ich" hat aber bei den verschiedenen Menschen einen verschiedenen Inhalt und von diesem hängt die Entscheidung ab. Die Gegner müssen hiegegen die Möglichkeit einer von den Motiven unabhängigen und mit dem Charakter in Widerspruch stehenden Entscheidung behaupten, und dürfen nicht zugeben, dass das entscheidende „Ich" selbst durch irgend etwas, z. B. durch die vorherrschenden Gefühle und Vorstellungen oder durch die Charaktereigenschaften bestimmt ist.

Wegen der Natur des Wollens und der psychologischen Gründe, die gegen die erwähnte Unterscheidung sprechen, ist lediglich auf die früheren Ausführungen (S. 60 ff.) zu verweisen, nach denen die verwickelteren Willensvorgänge mit den zum Begehren antreibenden Gefühlen in untrennbarer Weise zusammenhängen und die einzelnen Teile dieser Vorgänge nicht auseinandergerissen werden dürfen. Hier ist aber noch darzulegen, dass diese Unterscheidung ganz unnatürlich ist und dass durch sie auch der von den Gegnern erstrebten Begründung der sittlichen und rechtlichen Verantwortlichkeit die Grundlage entzogen wird. Nach der Ansicht der Gegner, insbesondere derjenigen von Lotze, Sommer und Wentscher, sind die Fälle, in denen mehrere sich widerstreitende Motive vorhanden sind, ganz anders zu behandeln als die Willenshandlungen, bei denen nur ein einziges Motiv in Betracht kommt, insbesondere als die Affekthandlungen, bei denen der Entschluss so rasch erfolgt, dass keine Zeit zur Ueberlegung bleibt. Dadurch reisst man aber Vorgänge auseinander, die schon nach den Erfahrungen des täglichen Lebens ganz augenscheinlich zusammengehören. Deshalb kommt man dabei zu ganz seltsamen Ergebnissen. Man muss z. B. annehmen, dass derjenige, der im Zorn jemand, ohne zu überlegen, beleidigte oder erschlug, keine Willensfreiheit besass, weil nur der Affekt als einziges Motiv bei ihm in Frage kam; dagegen muss das Bestehen einer solchen angenommen werden, wenn der Täter sich im Zorn oder in der Rachsucht trotz vorübergehender Bedenken über die der Tat entgegenstehenden Motive, z. B.

über sittliche Erwägungen, Furcht vor Strafe usw. hinwegsetzte. Im ersten Falle soll der Affekt als ein den Willen bestimmendes Motiv gelten, nicht aber auch im zweiten, in dem der Täter zwischen den vorhandenen Motiven die freie Wahl gehabt und nicht das durchgreifende Motiv, sondern der von den Motiven unabhängige „freie Wille" den Ausschlag gegeben haben soll. Ja auch, wenn ein Mensch durch sittliche Erwägungen oder die Furcht vor der Strafe bestimmt wird, von einer Tat abzustehen, zu der ihn sinnliche Begierden antreiben, sollen diese Erwägungen nicht als ein wegen seiner Stärke ausschlaggebendes Motiv gelten, sondern der von den Motiven unabhängige freie Wille, der angeblich auch ein schwächeres Motiv bevorzugen kann, den Ausschlag gegeben haben. Aehnlich verhält es sich nach der dargelegten gekünstelten Auffassung in vielen anderen Fällen, z. B. wenn ein von Hunger oder Not oder Genussucht getriebener Mensch stiehlt oder betrügt usw. Wenn sittliche Erwägungen wegen schlechter Gesinnung überhaupt nicht aufgetaucht sind, wie es bei einem niedrigen Kulturstand oder bei Gewohnheitslügnern, Gewohnheitsdieben usw. sehr wohl der Fall sein kann, soll hiernach von Willensfreiheit nicht die Rede sein, weil nur ein einziges Motiv in Frage kam; dagegen wird das Bestehen unbeschränkter Willensfreiheit angenommen, wenn die sittlichen Erwägungen zu schwach waren, den Willen zu bestimmen. Der zufällige Umstand, ob bei der Willenshandlung nur ein einziges Motiv in Betracht kam, oder ob ein Kampf zwischen mehreren Motiven stattfand, soll hiernach darüber entscheiden, ob eine Begierde, ein Affekt usw. als durchgreifendes Motiv erscheint oder ob an Stelle der Motive ein bezüglich der Wahlvorgänge angenommenes, besonderes Willensvermögen in Tätigkeit tritt, das sich in Fällen anderer Art zurückhält. Derselbe Umstand soll bestimmen, ob die angenommene (unbedingte) Willensfreiheit sich geltend machen kann oder nicht. Das ist nicht bloss mit der Psychologie unvereinbar, sondern widerstreitet auch dem gesunden Menschenverstand.

Wenn bei einfachen Willenshandlungen, insbesondere bei Triebhandlungen, das vorhandene (einzige) Motiv als Ursache des Gewollten gilt, kann durch den Hinzutritt eines anderen, nicht einmal durchgreifenden, Motivs die Sachlage nicht derart geändert werden, dass nun das (bei den einfachen Willenshandlungen massgebende) Kausalitätsgesetz keine Geltung mehr hat und nicht das siegreich gebliebene Motiv, sondern das plötzlich hervorgetretene Willensvermögen die Entscheidung herbeiführt.

Will man im Widerspruch mit der neueren Psychologie ein solches „Willensvermögen" als massgebend ansehen, so muss man es in allen Fällen entscheiden lassen, in denen es überhaupt zu einer Willenshandlung kommt. Dann müsste man aber den Gefühlen und Vorstellungen die Eigenschaft von Motiven versagen. Hält man an der hier bekämpften Unterscheidung fest, so wird, das Gebiet der (sittlichen und rechtlichen) Verantwortlichkeit sehr erheblich beschränkt, weil dann von Willensfreiheit im Sinne des Indeterminismus in allen denjenigen Fällen keine Rede sein kann, in denen nur ein einziges Motiv vorliegt. Das ist aber gerade dann häufig der Fall, wenn die von schlechten Handlungen abhaltenden sittlichen Beweggründe fehlen. Eine Bestrafung würde, wenn man bloss für die Fälle, in denen eine sogenannte Wahlentscheidung erfolgt, Willensfreiheit und Zurechnungsfähigkeit annähme, in vielen Fällen ausgeschlossen sein, in denen der Determinismus eine Verantwortlichkeit annimmt.

Die Begründung der indeterministischen Wahlfreiheit führt aber noch weiter. Wenn nur bezüglich der Wahlvorgänge Willensfreiheit und Zurechnungsfähigkeit besteht, darf man auch nur insoweit annehmen, dass der Mensch für seine Entschliessungen, d. h. für die getroffene Wahl verantwortlich sei, als das Wollen auf dieser Wahl beruht. Die Verantwortlichkeit kann sich sonach nicht darauf erstrecken, dass gewisse Motive, deren Vorhandensein eine Tat gehindert hätte, überhaupt fehlten, also bei der dem „freien Willen" obliegenden Wahl nicht berücksichtigt werden konnten. Ueberhaupt lässt sich von diesem Gesichtspunkte aus die Ansicht, dass alle Menschen stets und zwar in gleicher Weise von zwei entgegengesetzten Entschliessungen nach Belieben die eine oder die andere treffen können, nicht aufrechthalten. Wenn man, wie es auch von vielen Gegnern, z. B. von Lotze geschieht, annimmt, das Auftreten von Gefühlen und Vorstellungen hänge von bestimmten, jede Willkür ausschliessenden Ursachen ab, die Wahl zwischen den sich aufdrängenden Motiven erfolge aber durch den „freien Willen" oder durch ein besonderes Willensvermögen, so können die Voraussetzungen des Wollens bei den einzelnen Menschen sehr verschieden sein, weil die sich aufdrängenden Motive, besonders die vorhandenen Vorstellungen, nicht die gleichen zu sein brauchen, ja, wie sich aus dem Einfluss der Erziehung, der Kultur usw. ergibt, in vielen Fällen gar nicht die gleichen sein können. Die Verschiedenheit des Wollens bei den einzelnen Menschen kann dann gerade darin ihren Grund haben, dass gewisse Motive, die bei dem einen vor-

lagen, z. B. gewisse sittliche Vorstellungen oder Gefühle, bei dem anderen fehlten. An dieser Verschiedenheit kann das auf die Wahlentscheidung beschränkte selbständige Willensvermögen nichts ändern. Das ist für die Begründung der Verantwortlichkeit um so erheblicher, weil man in den meisten Fällen gar nicht feststellen kann, ob eine Entscheidung deshalb erfolgte, weil ein bestimmtes Motiv (z. B. ein sittliches Bedenken) überhaupt nicht vorhanden oder zu schwach war oder weil die erforderliche Willenskraft fehlte. Will man aber den Menschen dafür verantwortlich machen, dass bei ihm gewisse Motive auftraten, die bei anderen fehlten, dagegen andere Motive nicht vorlagen, die regelmässig vorhanden sind, so hat man offenbar keine andere Grundlage für die Begründung der Verantwortlichkeit als der Determinismus. Man muss dann das entscheidende Gewicht darauf legen, dass das Vorhandensein wie das Fehlen von gewissen Motiven in dem Charakter des Handelnden seinen Grund hat und dass ihm seine Taten deshalb zuzurechnen sind.

3. Einfluss der Erkenntnis. Herbeirufen und Verscheuchen der Vorstellungen.

Vielfach wird der Erkenntnis oder der Vernunft ein massgebender Einfluss auf das Wollen zugeschrieben, bald derart, dass daneben ein selbständiges Willensvermögen angenommen, bald so, dass davon abgesehen wird. Im ersteren Falle treffen bezüglich dieses Willensvermögens die in der vorigen Nummer erfolgten Ausführungen zu. Soweit im Anschluss an den früher erwähnten „Intellektualismus" der Schwerpunkt auf das Erkenntnisvermögen gelegt wird,[145]) entgeht man zwar teilweise den in Nummer 2 erhobenen Einwendungen. Man gibt aber der Sache nach zu, dass das Wollen durch die Vernunft oder die Erkenntnis determiniert wird. Deshalb sind die dem Intellektualismus huldigenden, folgerichtig verfahrenden Philosophen, z. B. die früher erwähnten Assoziationspsychologen sowie Herbart und seine Schüler entschieden für den Determinismus eingetreten und enthält auch die S. 15 und 16 dargelegte Lehre des Thomas von Aquino eine Mischung von Determinismus und Indeterminismus.

Dass die vorhandene Einsicht oder Erkenntnis den Inhalt des Wollens beeinflusst, nimmt auch der Determinismus an, wie es denn überhaupt nicht bestritten werden kann. Als Beweggründe wirken auch Vorstellungen aller Art auf das Wollen (antreibend oder hemmend) ein. Aber da das Erkenntnisvermögen selbst,

wie das Mass der vorhandenen Einsicht, besonders der Vorrat an Gedanken und sonstigen Vorstellungen, ebenso wie deren Stärke bei den einzelnen Menschen sehr verschieden ist, kann man aus dem Einfluss der Erkenntnis auf das Wollen unmöglich den Schluss ziehen, dieses werde nicht determiniert. Auch wenn nicht neben der Erkenntnis die Stärke der Gefühle und Begierden in Betracht käme, würde hiernach die Betonung der dem Erkenntnisvermögen und der Erkenntnis selbst zukommenden Bedeutung ein ganz ungeeignetes Mittel zur Bekämpfung des Determinismus sein. Im allgemeinen ist in dieser Beziehung auf die in den Abschnitten II und III enthaltenen Ausführungen zu verweisen, die nur durch eine kurze Beleuchtung der von den Gegnern, besonders von Schell und Kneib, aufgestellten Behauptungen ergänzt werden sollen.

Schell versteht unter der Willensfreiheit das Vermögen, aus inneren (rein sachlichen) Gründen wirksam zu sein. Im Anschluss an diese Begriffsbestimmung schreibt er den Willen die Macht zu „auf Grund eigener Wahl und Selbstbestimmung zu handeln." Gegenüber den Gütern, die den Gegenstand eines Begehrens bilden können, soll der Mensch frei sein, „weil er die Bedingtheit aller endlichen Güter erkenne". Den (zum Wollen antreibenden) Beweggründen gegenüber nimmt Schell eine solche volle Freiheit nicht an; sie kann der Mensch nach seiner Ansicht nur „gestützt auf Beweggründe" überwinden und zwar dadurch, dass er sich mit der Kraft, die das Gute als solches gebe, diesem Einzelgut zu und von anderen Gütern abwende. Die Freiheit, die er dem Menschen (als „Fähigkeit, nach inneren Motiven zu handeln") zuschreibt, ist nach Schell eine Kraft, welche die Motive zu tatkräftigen Ursachen gestalten könne, oder die „ursächliche Kraft des Wahren und Guten". Die Vernunft, die nach seiner Ansicht nicht im Gegensatz zur Freiheit steht, und „diese Freiheit selbst" sollen dem Menschen die Fähigkeit verleihen, „sich wenigstens im Denken und im Wollen über die Schranken der Natur und der Selbstsucht zu erheben". Diese Sätze lassen sich auf den Gedanken zurückführen, dass der Mensch mit Hülfe der Vernunft sowie der sittlichen Gefühle und Vorstellungen („des Guten") eine gewisse Herrschaft über seine Begierden ausüben kann und dass er, wenn und soweit er diese Herrschaft erlangt hat, Willensfreiheit besitzt. Diese Freiheit ist aber keine andere, als die praktische (oder psychologische) Freiheit, die auch der Determinismus anerkennt, nicht eine (unbedingte) Willensfreiheit im Sinne des Indeterminismus.

Was Schell sagt, ist in keiner Weise geeignet, den Determinismus zu bekämpfen; insbesondere gilt dies davon, dass dem Guten als solchen oder den sittlichen Gefühlen und Vorstellungen eine gewisse Kraft zugeschrieben wird. Diese Kraft besteht unzweifelhaft und soweit sie ausreicht, ist der Mensch von den Begierden frei. Dass sie immer ausreicht, kann aber auch Schell nicht behaupten, hat er jedenfalls nicht dargetan. Darum, ob der Mensch in allen Fällen befähigt war, das entgegengesetzte von dem zu wollen, was er gewollt hat, dreht sich aber allein der Streit über die Willensfreiheit.

Die von Schell behauptete Fähigkeit, inneren Motiven oder Gründen zu folgen, bestreitet niemand. Dadurch, dass er zugibt, der Mensch könne die vorhandenen Beweggründe nur „gestützt auf andere Beweggründe" überwinden, räumt er aber ein, dass es eine unbedingte Willensfreiheit nicht gibt, denn wenn derartige Beweggründe fehlen, oder wenn sie nicht stark genug sind, die anderen, zum Wollen treibenden Beweggründe zu überwinden, bleibt es bei dem, was der Determinismus lehrt. Das einzige oder das stärkste Motiv bestimmt den Inhalt des Wollens. Schell erkennt denn auch an, dass die Willensfreiheit des Menschen nur eine beschränkte sei; er bemerkt (a. a. O., S. 582), so wie die Stimmungen und Umstände beschaffen seien, könne wohl keine andere als die wirklich vorliegende Selbstbestimmung erfolgen. Aber er fügt bei, „der Wille wisse, dass er die Begründung in sich trage, und dass er sich anders entscheiden könnte und würde, wenn die Verhältnisse in ihm und um ihn anders lägen, und wenn er die Verhältnisse von einem anderen Gesichtspunkte aus würdigen würde." Wie dieses Bewusstsein etwas an der Tatsache ändern soll, dass der Wille durch Motive determiniert wird, ist nicht einzusehen. Dass das Wollen anders ausfallen könnte, wenn der Charakter ein anderer wäre, oder andere Umstände vorlägen, entspricht durchaus der Lehre des Determinismus. Auch im übrigen stimmt die Auffassung von Schell vielfach mit diesem überein, insbesondere in der Annahme, dass das Wollen durch die Persönlichkeit oder den Charakter des Handelnden determiniert wird. So stimmt u. a. Lipps [146]) bezüglich des Begriffs der Willensfreiheit im wesentlichen mit Schell überein, führt aber trotzdem zutreffend aus, dass der Wille durchaus determiniert werde und man die Persönlichkeit „nicht von selbst unabhängig machen könne".

Kneib bewegt sich ganz in den von seinem Lehrer Schell eingeschlagenen Bahnen; ja er hat sich der deterministischen Auf-

fassung noch mehr genähert. Der Kern seiner Lehre besteht darin, dass der Wille durch die „wertschätzende Erkenntnis" zu einer lebendigen Kraft werde, die sich selbst beherrsche und bestimme. Den sinnlichen Gefühlen und dem sinnlichen Begehrungsvermögen, das durch bestimmte Gesetze beherrscht werde, soll bei dem Menschen als eine Art von höherem Begehrungsvermögen „der Wille" entgegenstehen, der „aus geistiger Erkenntnis handle". Der aus dieser Erkenntnis entsprungenen natürlichen Freiheit, die schon die Möglichkeit der Selbstbeherrschung und der Unterdrückung der sinnlichen Begehrungen gewähre, stellt Kneib „die sittliche Freiheit" oder die Fähigkeit zur Seite, „sich durch pflichtmässige Würdigung des innerlich Wertvollen aus sich heraus durch Vollbringung des Sittlich-Guten über die naturhaften Triebe erheben zu können". Aber auch dabei handelt es sich um eine allmählich erworbene, beschränkte Freiheit, wie sie der Determinismus gleichfalls annimmt, indem er deren Erwerbung zugleich dem Menschen als Ziel setzt.

Schell und Kneib vermeiden, indem sie den Schwerpunkt ihrer Lehre auf den Einfluss der Erkenntnis verlegen, manche Widersprüche, die sich bei anderen Gegnern finden. Aber was sie lehren, ist der reine Determinismus. Sie bekämpfen diesen nur der Form nach, stehen aber eigentlich ganz auf seinem Boden. Auch nach ihrer Auffassung machen sich entweder die Gefühle und Begierden oder die unsittlichen Bestrebungen mit Erfolg geltend oder sie werden mit Hilfe der „Vernunft" oder „Erkenntnis" überwunden, die dann das Wollen determiniert. Mit dieser Auffassung liesse sich die indeterministische Lehre des unbedingten „Auchanderskönnens" nur dann vereinbaren, wenn die Erkenntnis und das Denken nicht an bestimmte Voraussetzungen geknüpft wären, sondern es im freien Belieben der Menschen stünde, welche Vorstellungen und Gedanken sie haben wollen. Dies ist aber nicht der Fall; vielmehr herrscht auch auf diesem Gebiete strenge Gesetzmässigkeit und bestehen, wie in den Abschnitten II und III dargelegt wurde, sowohl hinsichtlich der geistigen Begabung wie hinsichtlich der erworbenen Kenntnisse die grössten Verschiedenheiten. Das braucht nicht nochmals dargelegt zu werden. Dass ein unzivilisierter Neger oder ein Indianer oder Hottentotte usw. die gleichen Vorstellungen und Gedanken haben kann, wie ein gebildeter Europäer oder dass die in grauer Vorzeit als Pfahlbauern, Nomaden usw. lebenden Menschen den in unserer Zeit lebenden an Erkenntnis gleichstanden, kann ja niemand behaupten.

Aber auch wenn man von so grossen Unterschieden absieht, die beweisen, dass die Erkenntnis von bestimmten, nach Ort und Zeit verschiedenen Voraussetzungen abhängt, ist es unbestreitbar, dass die Erkenntnisfähigkeit und der Vorrat an Gedanken bei den Menschen sehr ungleich sind. Man sagt vielleicht, es komme nicht auf diese Unterschiede, sondern nur darauf an, was die Vernunft oder das Gewissen den Menschen in Beziehung auf den Unterschied zwischen gut und böse usw. sage. Aber damit kommt man nicht durch. Einmal können für die Willensäusserungen, die das Gebiet der Sittlichkeit betreffen, in Beziehung auf die Natur des Wollens nicht andere Grundsätze gelten, wie für andere Willenshandlungen; ausserdem werden, wie später noch eingehender darzulegen ist, auch die sittlichen Anschauungen durch die Erziehung und andere Einflüsse bestimmt und sind deshalb nach Ort und Zeit verschieden.

Was Schell und Kneib gegenüber ausgeführt wurde, gilt auch für die anderen Schriftsteller, die das Bestehen einer Willensfreiheit durch Verweisung auf den Einfluss der Vernunft oder der Erkenntnis dartun wollen, wie es teilweise z. B. bei Baumann, Berner, Cathrein und Gutberlet der Fall ist. Letzterer bemerkt auch ausdrücklich, von Willensfreiheit könne nur die Rede sein, soweit eine Ueberlegung stattfinde, nicht auch, soweit der Mensch von blinden Trieben zum Wollen fortgerissen werde. Bei diesen Schriftstellern tritt, ebenso wie bei Feldner, eine gewisse Abhängigkeit von Thomas von Aquino hervor, zufolge deren sie dessen Beweisgründe auch da verwerten, wo sie durchaus nicht mehr passen. So berufen sie sich auf die von Thomas hervorgehobene Tatsache, dass Ueberlegung, Befehle, Ratschläge, Ermahnungen, Strafen usw. den Willen eines Menschen beeinflussen könnten. Dieser Grund, der gerade für den hier vertretenen Determinismus, insbesondere gegen die Annahme eines grundlosen Wollens spricht, hat aber nur der Prädestinationslehre gegenüber Sinn, nach der allerdings der ein- für allemale feststehende Entschluss durch Einflüsse der erwähnten Art nicht mehr umgestossen werden könnte.

Nach dem Gesagten erscheint auch die vermittelnde Stellung, die Schwarz[147]) einnimmt, als unhaltbar. Dieser Schriftsteller bekämpft den eigentlichen Indeterminismus, der annehme, die Seele könne sich ganz frei, ohne innere Bestimmtheit, nach entgegengesetzten Richtungen entscheiden, mit grossem Nachdruck; dagegen meint er, bei dem „Wahlvorgang", also soweit nicht ein sogenanntes Stossmotiv durchgreife, bestehe nicht ein eigentlicher

Motivzwang sondern ein „Normenzwang", indem der über den Motiven stehende Mensch von sittlichen Normen bestimmt werde. Von dieser Auffassung sagt er selbst, sie sei eine deterministische, weil die höheren Willensakte immerhin (durch Normenzwang) determiniert würden. Sie soll aber zugleich indeterministisch sein, weil sie die Determinierung durch Motivzwang leugne. Die letztere Aeusserung von Schwarz, der übrigens annimmt, die Handlungen des Menschen seien nie ursachlos, ergäben sich vielmehr mit Notwendigkeit aus der Persönlichkeit, ist nicht klar. Auch die sittlichen Grundsätze, die das Wollen, wenn sie stärker sind als die ihnen entgegenstehenden Begierden usw., zweifellos bestimmen, wirken ja als Motive. Es ist deshalb nicht einzusehen, wodurch sich die Lehre von Schwarz vom Determinismus unterscheiden soll. Ebenso verhält es sich mit Horn[148]) und Staudinger.[149]) Ersterer hält zwar ein grundloses Wollen für unmöglich, meint aber, man könne trotzdem „den Willen von der Kausalkette loslösen", weil das „Ich" im Kampfe der Gefühle und Vorstellungen „aktiv wirke". Das letztere ist richtig; es schliesst aber nicht aus, dass das Wollen verursacht wird, weil auch die Beschaffenheit des Ich als Ursache wirkt. Auf dem deterministischen Boden steht ferner Staudinger, der die ausnahmslose Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes, sowie die Tatsache anerkennt, dass die Willensfreiheit, die unter der Herrschaft des Vernunftgesetzes stehe, bedingt und beschränkt sei.

Die meisten Schriftsteller, die den Einfluss der Erkenntnis oder der Vernunft auf das Wollen betonen, nehmen folgerichtig an, dass es dadurch determiniert werde. Soweit dies, wie in den erwähnten Fällen, nicht geschieht, hat es entweder in einer unrichtigen Auffassung vom Wesen des Determinismus seinen Grund oder es handelt sich um einen Versuch, die Folgerungen daraus, obgleich man auf seinem Boden steht, abzulehnen. Um ein derartiges Verhalten handelt es sich wohl auch bei den Ausführungen von Messer, der[150]) für den Indeterminismus eintritt, weil er nicht darauf verzichten will, dass der Mensch das, was er solle, auch immer wollen könne, daneben aber auch den Determinismus (für das Gebiet der Psychologie) für berechtigt erklärt. Messer will den Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus „durch Anerkennung ihrer relativen Berechtigung" schlichten. Er meint (S. 398), der Indeterminismus bestehe zu Recht für das unmittelbar geistige Erleben, der Determinismus für den Standpunkt des Psychologen und damit für das wissenschaftliche Erkennen des Seelischen. Soweit es sich

um eine Stellungnahme oder um eine Wertbeurteilung auf Grund von Normen handle, müsse man daran festhalten, dass diesen Normen auch entsprochen werden könne; hier sei also der Indeterminismus berechtigt. Anders verhalte es sich aber, wenn wir unsere Innenvorgänge (vom Ich abgelöst) zum Objekt machten, wie es der Psychologe tue; dann müsse der Kausalbegriff in strengem Sinne angewendet werden. Folgeweise soll in der Ethik, wie in der das geistige Leben theoretisch betrachtenden Geisteswissenschaft, also in der Erkenntnislehre, der indeterministische Freiheitsbegriff, in der Psychologie dagegen der Determinismus seine Stelle haben. Das Ergebnis seiner Auffassungen hat Messer (S. 404, 405) wie folgt zusammengefasst: „Der Determinismus ist berechtigt für das objektivierende Verfahren, das, wie überhaupt die erklärende Naturwissenschaft, so auch die Psychologie einschlägt; der Indeterminismus dagegen für das aktuelle geistige Erleben und die Geisteswissenschaften. Die in der Psychologie wohlberechtigte deterministische Grundvoraussetzung vom kausal notwendigen Ablauf alles Geschehens führt zu unberechtigtem Psychologismus und Naturalismus, wenn sie sich auch das Geistesleben unterwerfen will." Diese Lehre enthält in zwei Richtungen einen Dualismus, indem sie nicht bloss für das Gebiet der Psychologie ganz andere Grundsätze bezüglich des Wollens aufstellt, wie für das geistige Leben und die Ethik, sondern auch von einer „Zweifachheit des Ichbegriffes" ausgeht.

Man mag von der Unterscheidung des „Seelischen" und des „Geistigen", von der Messer ausgeht, und von den Aufgaben und Methoden der einzelnen Wissenschaften denken wie man will, so muss jedenfalls die Natur des menschlichen Willens in einheitlicher Weise aufgefasst werden; es kann sonach nicht auf einem Gebiete das Wollen als determiniert gelten, auf anderen dagegen als nicht determiniert. Wenn die Psychologie zu dem Ergebnis führt, auch bei dem Wollen handle es sich um einen notwendigen, ursachlich bedingten Ablauf eines Geschehens, so kann nicht in der Ethik das Gegenteil gelten. Messer hat gegen die Kantsche Lehre vom intelligiblen Charakter (S. 349 ff.) eine Menge von Einwendungen erhoben und ist dabei (S. 356, 357) zu dem Schluss gekommen, „dass Kant in seiner Lehre vom intelligiblen Charakter nicht das erreicht hat, was er anstrebte, nämlich die zwei Arten von Kausalität gleichzeitig und ohne Widerspruch auf dieselben menschlichen Handlungen zu beziehen". Er möchte aber durch seine Unterscheidungen dasselbe Ergebnis erreichen,

das sich Kant zum Ziel gesetzt hatte. Leider ist seine Lehre nicht weniger dunkel als die von Kant; die „Zweiheit des Ichbegriffes", lässt sich, wenn man von einer intelligiblen Welt absieht, noch weniger durchführen, als nach der Kantschen Annahme von zwei verschiedenen Welten. Wie der uns in der Erfahrung entgegentretende Mensch ein einheitliches Wesen ist, so muss auch sein Wollen auf allen Gebieten denselben Charakter haben. Von der oben (S. 98) dargelegten Auffassung von Windelband unterscheidet sich diejenige Messers sehr erheblich, da jener weit davon entfernt ist, die Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes und die Determiniertheit des Wollens zu leugnen, sondern nur meint, man könne auch einmal von der Kausalität absehen und die Dinge so behandeln, als ob sie ursachlos wären.

Einige Verwandtschaft mit der Auffassung, der Determinismus könne dadurch bekämpft werden, dass man die Erkenntnis oder Einsicht für massgebend erkläre, hat die Annahme, der Mensch sei Herr über seine Vorstellungen und könne den Inhalt des Wollens nach freiem Belieben dadurch bestimmen, dass er gewisse Vorstellungen verscheuche, andere dagegen (als Hülfsvorstellungen) herbeirufe und so eine Verstärkung der einen oder anderen Antriebe erreiche. Diese Auffassung, die eine gewisse Aehnlichkeit mit der später zu erörternden Annahme hat, „der Wille" oder „die Seele" könne durch ihre Zuwendung oder Abwendung gewissen Reizen die Eigenschaft als Motive verleihen oder entziehen, wurde besonders von Jürgen Bona Meyer (a. a. O.) verteidigt, der dadurch einen „Spielraum für den freien Willen" nachweisen zu können glaubt.[151]) Aber der Mensch kann, wie in Abschnitt III dargelegt worden ist, nicht willkürlich beliebige Vorstellungen herbeirufen oder die sich ihm aufdrängenden Vorstellungen verscheuchen, noch weniger aber diesen Vorstellungen durch sein blosses Belieben die Kraft verleihen, die sie haben müssen, um andere Vorstellungen oder die zum Wollen in einer bestimmten Richtung antreibenden Gefühle, Begierden und Leidenschaften zu überwinden. Er kann ja, wie auch der Determinismus annimmt, eine gewisse Herrschaft über seine Begierden und Leidenschaften und damit die öfters erwähnte praktische (oder deterministische) Freiheit erlangen; aber diese (ihrer Natur nach beschränkte) Freiheit muss erst erworben werden und ihre Erwerbung hängt von bestimmten Bedingungen ab, die nicht durch das blosse Belieben ersetzt werden können. Wie schon oben gezeigt wurde,

ist die mit der Psychologie unvereinbare Ansicht, der Mensch könne durch die angebliche Herrschaft über seine Vorstellungen den Inhalt des Wollens willkürlich bestimmen, unhaltbar.

Dasselbe gilt von der manchmal aufgestellten Behauptung, wenn der Determinismus im Recht sei, werde damit der Unterschied zwischen wahr und falsch hinfällig, weil dann alle Behauptungen, Urteile und Schlüsse auf Notwendigkeit beruhten.[152]) Dass eine bestimmte Person bei der für sie gegebenen Sachlage zu einer bestimmten Ansicht gelangen musste, beweist keineswegs deren Wahrheit. Ehe die Lehre des Kopernikus bekannt war, mussten die Menschen durch ihre Sinneswahrnehmungen notwendig zum Schluss geführt werden, dass die Sonne sich um die Erde drehe. Aber deshalb war diese Annahme doch ein Irrtum. Nicht die Art und Weise, in der ein gewisses Urteil aus dem vorhandenen Bewusstseinsinhalt entsteht, sondern dieser Inhalt selbst und sein Verhältnis zur Erfahrung ist für die Frage, ob eine Behauptung oder ein Urteil objektiv gültig ist, massgebend. Wenn gewisse Umstände, zu denen auch mangelhafte Begabung oder Bildung, geistige Erkrankung usw. gehören, einen Menschen mit Notwendigkeit zu falschen Urteilen oder Schlüssen führen können, so beweist dies gar nichts gegen den Determinismus. Die Sinnestäuschungen der Geisteskranken haben gewiss ihre Ursachen, aus denen sie sich mit Notwendigkeit ergeben. Daraus darf man aber nicht schliessen, es gebe keinen Unterschied zwischen wahr und falsch. Nicht anders verhält es sich mit der Tatsache, dass auch geistig gesunde Menschen unter bestimmten Verhältnissen, wie es bei unkultivierten Völkern in weitem Umfang der Fall ist, den Weg zur Wahrheit nicht finden können, sondern notwendig dem Irrtum verfallen.[153])

4. Das Gesetz vom zureichenden Grunde und die Wirksamkeit der Motive.

Die Geltung des Kausalitätsgesetzes wird von den Gegnern des Determinismus nur ausnahmsweise bestritten. Man sucht aber (auf verschiedene Weise) auszuführen, dass der Indeterminismus dadurch nicht ausgeschlossen werde. Einerseits wird geltend gemacht, das Wollen könne den Anfang einer Kausalität bilden, andrerseits, die nach dem erwähnten Gesetze erforderliche Ursache bilde der Wille selbst. Von der zuletzt erwähnten Ansicht gehen hauptsächlich die der katholischen Philosophie nahestehenden Schriftsteller, aber auch Andere, z. B. Rümelin (a. a. O.) aus.

Die zuerst erwähnte Auffassung hat Lotze[154]) durch die

Behauptung zu begründen versucht, das Gesetz vom zureichenden Grunde fordere nicht, dass jeder Teil der Wirklichkeit durch bestimmte Ursachen erzeugt werde, sondern nur, dass jeder in die Wirklichkeit eingeführte Bestandteil nach diesem Gesetze weiter wirke. Für „neue Anfänge" ist eine besondere Ursache nach Lotze nicht geboten, und die Wahlentscheidung erklärt er für einen neuen Anfang. Die Lehre von Lotze verträgt sich schon an sich nicht mit dem Gesetze vom zureichenden Grunde, weil nach diesem alles Geschehen eine Ursache haben muss und das Wollen unzweifelhaft ein solches Geschehen oder eine Veränderung darstellt. Sie ist ferner unhaltbar, weil ihr die Ergebnisse der Psychologie bezüglich der Natur des Wollens entgegenstehen. Da hiernach ein besonderes „Willensvermögen" überhaupt nicht besteht, sondern das Wollen unmittelbar aus den Gefühlen und Vorstellungen entspringt, scheitert die Lehre von Lotze, der ein solches Willensvermögen annimmt, während er die Gefühle und Vorstellungen als determiniert ansieht, schon daran. Ausserdem bildet aber die Wahlentscheidung, für die Lotze allein Unabhängigkeit vom Kausalitätsgesetze fordert, nach den im Abschnitt III enthaltenen Ausführungen nicht einen neuen Anfang, sondern nur einen Teil des einheitlichen, untrennbar zusammenhängenden Willensvorganges. Die Einschiebung eines ursachlosen Entschlusses, durch die Lotze die unbedingte Willensfreiheit retten will, enthält, wenn man diesen Willensvorgang richtig auffasst, nicht einen neuen, von dem vorhergegangenen unabhängigen Vorgang, sondern eine Veränderung, nämlich eine Unterbrechung des bestehenden ursächlichen Zusammenhanges. Eine solche Einschiebung ist aber mit dem Gesetz vom zureichenden Grunde in keinem Falle zu vereinbaren.

Nach der Ansicht derjenigen, die als Ursache des Wollens „den Willen" bezeichnen, liegt eine Ursache im strengen Sinne dieses Wortes bei dem Wollen nicht vor. Nach dem Gesetze vom zureichenden Grunde hat jede Veränderung eine Ursache, als deren notwendige Wirkung sie anzusehen ist; jede Wirkung erfolgt demnach (begrifflich) mit Notwendigkeit; sie könnte mit Rücksicht auf die vorhandenen Ursachen nicht anders sein als sie ist. Das muss auch vom Wollen gelten, wenn es wirklich eine Ursache hat.

Gleiche Ursachen haben ferner nach diesem Gesetz immer gleiche Wirkungen zur Folge.[155]) Deshalb besteht ein ursächlicher Zusammenhang nicht, wenn der als Ursache bezeichnete Wille nicht ein bestimmtes Ergebnis zur Folge haben muss, sondern es dahingestellt bleibt oder dem Zufall überlassen ist, was

sich als das Gewollte herausstellen wird. Daran wird auch dadurch nichts geändert, dass man den Willen als eine „freie Ursache" bezeichnet und annimmt, eine derartige Ursache brauche nicht mit Notwendigkeit eine bestimmte Wirkung herbeizuführen, vielmehr genüge es, dass sie „die Wirklichkeit" zur Folge habe.[156]) Eine derartige „freie Ursache" ist etwas anderes als die Ursache, an die man bei dem Kausalitätsgesetz denkt; sie wirkt nicht in einer bestimmten Richtung nnd zieht nicht notwendig bestimmte Wirkungen nach sich. Man kann zwar auch in einem anderen Sinne von einer Ursache sprechen; z. B. wenn man Gott als die Ursache alles Bestehenden oder Geschehenden bezeichnet. Aber dann wird auch nicht angenommen, dass Gott dem Kausalitätsgesetze unterworfen sei, während dies doch für den Menschen gelten soll. Von der Anziehungskraft und von ähnlichen Ursachen kann man nicht annehmen, sie könnten auch in entgegengesetzter Richtung wirken. Ist der Wille im Sinne dieses Gesetzes verursacht, dann ist er auch determiniert, denn dieses Wort bedeutet nichts anderes als mit Notwendigkeit durch Ursachen herbeigeführt. Ist er dagegen nicht determiniert, dann liegt auch keine Verursachung in dem erwähnten Sinne des Wortes, sondern ein ursachloses oder motivloses Wollen vor. Gegen dessen Annahme verwahren sich aber die meisten Gegner; auch kann man es nicht, wie Wobbermin[157]) meint, dadurch beweisen, dass man, um das Bestehen der Willensfreiheit darzutun, also zufolge eines deutlich erkennbaren Motives einen gefassten Entschluss ändert.

Sagt man, der „Wille" sei die „freie Ursache" des Gewollten, dieses könne aber deshalb doch einen beliebigen Inhalt haben, so heisst das nichts anderes als: Das Gewollte habe keine Ursache oder das Kausalitätsgesetz gelte in dieser Beziehung nicht. Dieses Gesetz wird nur der Form, nicht der Sache nach aufrechterhalten. Früher hat man denn auch der Behauptung, der Wille sei eine „freie Ursache", nur die Bedeutung beigelegt, dass er keine Ursache habe.[158])

Dass das Wollen stets (mit Notwendigkeit) durch Motive bestimmt oder determiniert wird, dürfen die Gegner nicht einräumen, wenn sie nicht ihre ganze Stellung, insbesondere die Behauptung des jederzeitigen „Auchanderskönnens" aufgeben wollen. Da die neueren Gegner sich fast durchweg gegen die Annahme verwahren, dass das Wollen motivlos erfolgen könne, geraten sie aber auch dadurch in Widersprüche, die sie vergeblich zu verhüllen versuchen. Bald sucht man den Einfluss der Motive dadurch abzuschwächen, dass man sagt, die auftretenden Reize oder An-

triebe wirkten auf die einzelnen Menschen sehr verschieden und erst der Wille oder die Seele entscheide darüber, welchen Reizen die Eigenschaft von Motiven zukommen solle; bald sagt man, die letzteren wirkten nicht zwingend, sondern nur einladend auf den Willen, bald versagt man den Motiven die Eigenschaft von Ursachen, indem man sie nur als Bedingungen ansehen will.

Allen diesen Einwendungen liegt der Gedanke zugrunde, dass schliesslich doch der „Wille" oder das selbständige Willensvermögen frei entscheide. Sie erscheinen deshalb ohne weiteres als hinfällig, weil es ein solches Willensvermögen nicht gibt. Ausserdem sind sie mit dem Gesetze vom zureichenden Grunde nur dann zu vereinbaren, wenn die geheimnisvolle Kraft, die man als Willensvermögen bezeichnet, selbst wieder durch etwas bestimmt wird. Dann gelangt man aber mit Notwendigkeit zum Determinismus. Die Unhaltbarkeit der erwähnten Versuche zeigt sich denn auch ganz deutlich, wenn man sie im einzelnen betrachtet.

Die Behauptung, die äusseren Antriebe wirkten auf die einzelnen Menschen in ganz verschiedener Weise, weshalb die Frage, welche Kraft ihnen zukomme, und welche Antriebe wirklich das Wollen bestimmen, von dem inneren Wesen oder der Persönlichkeit des Handelnden abhänge, enthält einen wahren Gedanken, der auch vom Determinismus anerkannt wird. Dieser lehrt ja, dass die Willenshandlungen eines Menschen regelmässig seinem Charakter entsprechen. Aber eine unberechtigte Ausdehnung dieses Gedankens, die mit den dargelegten Ergebnissen der Psychologie im vollsten Widerspruch steht, enthält die weitere Annahme, „die ursachlose Zuwendung der Seele oder des Willens könne einem äusseren Antrieb („kraftgebend") die Eigenschaft eines Motives verleihen, oder sie ihm („kraftweigernd") entziehen."[159]) Dabei ist übersehen, dass diese Persönlichkeit bei allen Menschen eine verschiedene Beschaffenheit hat und dass gerade diese Beschaffenheit bei dem Wollen den Ausschlag gibt, von einer ursachlosen Einwirkung auf das Wollen also dabei keine Rede sein kann. Ebenso verhält es sich mit der Annahme, das „Ich", das doch bei allen Menschen einen anderen Inhalt hat, schwebe über den Motiven und entscheide nach Belieben im Sinne des Charakters oder unter Preisgebung desselben.[160]) Wer das entscheidende Gewicht auf die Persönlichkeit des Handelnden oder auf „die Kausalität des Ich" legt, muss folgerichtig zum Determinismus gelangen, wenn er nicht gerade annimmt, das Ich sei etwas In-

haltsloses, das selbst durch nichts bestimmt werde oder eine irrige Auffassung vom Wesen des Determinismus hat, wie es u. a. bei Struve[161]) und bei Siebeck[162]) der Fall ist. Letzterer macht dem Determinismus mit Unrecht den Vorwurf, er übersehe den erheblichsten Faktor, „der im Streit der Motive mitwirke, das Selbstbewusstsein der Persönlichkeit nämlich, das vermittelst der durch den Charakter ihm gegebenen konkreten Bestimmtheit selbst als Partei in den Streit eingereiht oder vielmehr die Instanz ausmacht, von der es abhängt, welchem der streitenden Motive das Uebergewicht über die anderen zufallen muss." Diesen Einfluss der Persönlichkeit und des Charakters wird kein vernünftiger Determinist leugnen; aber es bleibt deshalb doch bei der Annahme, dass das Wollen bei einem Kampf unter mehreren Motiven durch dasjenige Motiv determiniert wird, das sich mit Rücksicht auf den Charakter des Handelnden als das stärkste erweist. Die Willensfreiheit, die Siebeck (a. a. O. S. 397) dem Menschen zuschreibt, weicht auch gar nicht von der deterministischen Freiheit ab. Er nimmt nämlich an, „dass der Mensch zwar auf den Weg, der zur Freiheit führt, zu gelangen vermag, dass aber Freiheit als Zustand im vollen (ethischen) Sinne des Begriffs für ihn ein Ideal bleibt, das, wenigstens innerhalb des die empirische Wirklichkeit einschränkenden Horizontes, bei unbefangener Betrachtung als Illusion erscheinen muss." Er bezeichnet ferner die Freiheit „als Inbegriff eines Zustandes, den man sich theoretisch konstruieren, aber praktisch nie ausreichend verwirklichen kann", und sagt: „der in der empirischen Welt ohne Rest aufgehende und an sie gebundeneMensch sieht das Land der Freiheit von ferne, ohne es zu betreten." Wer solche Ansichten hat, kann nicht das den Indeterminismus kennzeichnende „Auchanderskönnen" vertreten und darf deshalb kaum als Gegner des Determinismus bezeichnet werden, wie es öfter, z. B. von Messer (a. a. O. S. 365) geschieht. J. B. Meyer hat denn auch bei seinen Ausführungen keineswegs das Gefühl der Sicherheit. Er gibt (a. a. O.) zu, dass das freie Wollen keine Kraft sei, die der Seele jederzeit und in jedem Zustande zu Gebot stehe, dass sie vielmehr in Zeiten leidenschaftlicher Erregung versage, auch im Kindesalter noch nicht und bei festentwickelten (guten oder schlechten) Charakteren nicht mehr in vollem Masse zur Anwendung komme. Auch die von ihm angenommene Willensfreiheit weicht hiernach nicht viel von der deterministischen Freiheit ab und bildet wegen der zugegebenen Beschränkungen keine geeignete Grundlage für

die Begründung der Verantwortlichkeit. Nichtsdestoweniger glaubt Meyer, „durch die scheinbar geringe Macht unseres Willens über die Vorstellungen“ die indeterministische Willensfreiheit retten zu können. Dass der eigentliche Hergang bei der von ihm angenommenen Kraftentwicklung dunkel ist, und dass wir nicht sehen könnten, „wie die Seele es anfange, aus sich heraus den Anfang einer Reihe von Wirkungen zu erzeugen“, gibt Meyer zu, tröstet sich jedoch darüber mit dem Gedanken, dass es auf geistigem Gebiete sehr viel Unbegreifliches gebe. Hier handelt es sich aber nicht bloss um etwas Unbegreifliches, sondern um einen unlösbaren Widerspruch mit feststehenden Ergebnissen der Psychologie, die Meyer allerdings noch nicht bekannt waren. Ausserdem darf man sich, wenn man zwischen Begreiflichem und Unbegreiflichem die Wahl hat, nicht für das letztere entscheiden. Wir gehören, wie Goethe sagt, zu einem Geschlechte, das aus dem Dunklen ins Helle strebt, dürfen deshalb nicht im Finstern verharren, wenn wir zum Licht gelangen können.

Eine beliebte Wendung, durch die der determinierende Einfluss der Motive abgewehrt werden soll, besteht darin, dass sie nicht „nötigten“, sondern nur „einladend“ oder „veranlassend“ wirkten. Diese Unterscheidung, die sich u. a. bei Berner, v. Buri, Birkmeyer und Mach findet, geht auf eine Bemerkung von Leibniz zurück, der einmal sagte, es handle sich bei der Bestimmung des Willens nicht um ein „necessiter“, sondern um ein „incliner“. Diese Bemerkung hängt mit seiner Auffassung des Begriffs der physischen Notwendigkeit zusammen, deren Bestehen er nur in Fällen annahm, in denen das Gegenteil an sich unmöglich ist oder einen Widerspruch in sich schliesst. Sie ist wohl ungenau, hat aber in keinem Falle die Bedeutung, die man ihr beilegen will; denn Leibniz selbst nahm unzweifelhaft an, alles Wollen sei durchweg determiniert. Er verwarf nicht bloss die Ansicht, dass die Willensfreiheit in einer „indétermination“ bestehe, sondern sagte ausdrücklich: „que rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante.“ [163]) Es ist seltsam, dass man sich auf den Ausspruch eines Schriftstellers beruft, der das Gegenteil von dem annimmt, was man beweisen möchte. Aber darauf kommt nichts an, weil die ganze Unterscheidung zwischen Verursachen, Veranlassen, Herbeiführen, Bestimmen u. s. w. wie auch Lotze [164]) anerkannte, nicht den Kern der Sache trifft und deshalb wertlos ist. Bei dem Streit über die Wirksamkeit der Motive kommt

es nicht auf die Worte, mit denen man diese bezeichnen will, sondern nur auf die Sache an. Es handelt sich darum, ob das Wollen durch bestimmte ihm vorhergegangene Vorgänge herbeigeführt wird, derart, dass es in diesen Vorgängen seinen Grund hat und ohne sie nicht erfolgt wäre. Wie man dieses Verhältnis bezeichnen will, insbesondere, ob man den Beweggrund oder das Motiv als Ursache oder als notwendige Voraussetzung oder als Bedingung des Wollens bezeichnet, ist einerlei. Die Bedingtheit oder Abhängigkeit des Gewollten ergibt sich aber von selbst, wenn man es auf Beweggründe oder Motive zurückführt.

Dasselbe gilt von der Frage, ob man zwischen den Motiven und den Ursachen (im strengen Sinne des Wortes) unterscheiden kann, wie es Berner [165]) (mit Unrecht) tut. Wird angenommen, dass das Wollen durch die Motive oder Beweggründe herbeigeführt wird, so ist es auch bedingt oder von bestimmten Voraussetzungen abhängig. Das erstere kann man aber nicht leugnen, ohne dass man (wie Binding sagt) zu Beweggründen, die nicht bewegen, oder zu Bestimmungsgründen, die nicht bestimmen, und zugleich zu einem grundlosen oder motivlosen Wollen gelangt. Wenn man behauptet, ein Wollen ohne Motive gebe es zwar nicht, aber dann beifügt, die Motive wirkten nicht zwingend (oder necessitierend), sondern enthielten nur eine „Einladung" für den die Wahlentscheidung unabhängig von den Motiven treffenden „freien Willen", sich im Sinne eines bestimmten Beweggrundes zu entscheiden, so wird dadurch offenbar den Motiven jede Bedeutung entzogen; entscheidend ist ja danach doch nur „der Wille" oder das (in Wirklichkeit nicht existierende) „Willensvermögen". Von der Motivation oder der Herbeiführung des Entschlusses durch Beweggründe bleibt tatsächlich nichts übrig, wenn man annimmt, die Motive bestimmten zwar den Willen, aber nicht mit Notwendigkeit.

Eine noch grösser Unklarheit entsteht, wenn man, wie es Birkmeyer im Gerichtssaal (Bd. 37, S. 303, 335, 336) getan hat, behauptet, die Willensentschliessungen könnten zwar keine Ursachen, müssten aber Bedingungen haben und wenn man demgemäss den Motiven die Eigenschaft von „Ursachen" abspricht, sie aber als „Bedingungen" bezeichnet, ohne die das Wollen nicht eintreten könne. Mehr als eine derartige Abhängigkeit des Gewollten von bedingenden Umständen, mit denen ein unbedingtes „Auchanderskönnen" schlechterdings unverträglich ist, behauptet der Determinismus nicht. Auch dreht sich der ganze Streit um die Willensfreiheit darum, ob sie eine unbedingte

oder ob sie bedingt und beschränkt ist. Wie kann man den Determinismus noch bekämpfen, wenn man selbst zugibt, das Wollen sei von Bedingungen abhängig, ohne die es nicht zustande komme. Man hat in neuerer Zeit vorgeschlagen, die Begriffe „Ursache" und „Wirkung" überhaupt aufzugeben und nur noch von „eindeutiger Bestimmtheit" oder Abhängigkeit zu sprechen.[166]) Wie es sich aber damit auch verhalte; zur Begründung des Determinismus genügt es jedenfalls, dass das Wollen in der angegebenen Weise bestimmt oder determiniert wird oder dass es von bestimmten Voraussetzungen abhängig ist, ohne die es nicht eintritt oder einen anderen Inhalt hat. Diese Abhängigkeit muss man bestreiten, wenn man als Gegner des Determinismus auftreten und das „Auchanderskönnen" ernstlich behaupten will.

Birkmeyer, der wohl eingesehen hat, dass die Sache nicht durch einen blossen Streit um Worte entschieden werden kann, hat denn auch in der Kritischen Vjsschr. (a. a. O. 549—551) versucht, die Willensfreiheit auf andere Weise zu retten. Dort denkt er sich die Willensfreiheit so, dass zwar die Entschliessung durch eine grössere Anzahl von Bedingungen mit Notwendigkeit herbeigeführt werde, diese Bedingungen aber nicht ausschliesslich aus äusseren Anlässen und Kräften beständen, sondern ein Teil dieser Bedingungen, und zwar der ausschlaggebende, durch einen freien Willensakt des Menschen selbst gesetzt werde. Der Entschluss soll danach nicht das Ende einer Kette von Ursachen, sondern das Ende einer Kette von lauter Bedingungen sein. Das ist ein eigentümlicher Versuch, die Notwendigkeit mit der Freiheit zu vereinigen! Das Zusammenwirken von Bedingungen, die mit Notwendigkeit wirken und von freien Willensakten, die vom Kausalitätsgesetze unabhängig sind, ist ein ganz unhaltbarer Gedanke, der allerdings auch noch bei anderen Schriftstellern vorkommt. Wie kann man sagen, der Entschluss werde mit Notwendigkeit herbeigeführt, wenn er aus einem freien Willensakt entspringt, und welche Bedeutung soll den (angeblich mit Notwendigkeit wirkenden) Motiven zukommen, wenn ohne alle Rücksicht auf sie ein freier Willensakt des Menschen den Ausschlag gibt? Entweder ist bei dieser Annahme von einer mit Notwendigkeit erfolgenden Entscheidung nicht die Rede oder ist der „freie Willensakt", der doch ausschlaggebend sein soll, bedeutungslos. Wer es unternimmt, die Annahme eines motivlosen Wollens zu verwerfen und sich doch dem Determinismus zu entziehen, stellt sich eine Aufgabe, die ebenso unlösbar ist, wie die Quadratur des Zirkels und verwickelt sich dabei notwendig in Widersprüche.

Das hat Lotze, von den neueren Gegnern des Determinismus wohl der scharfsinnigste, schliesslich eingesehen. Im Bd. I des Mikrokosmus hat er (a. a. O.) dem offensichtlichen Einfluss der äusseren Umstände, der Erziehung usw. in verschiedenen Richtungen Rechnung getragen. Er schrieb dem „freien Willen" zwar die Fähigkeit zu, einem der vorhandenen Motive „seine Billigung zu erteilen oder sie zu verweigern", meinte aber, ob diese Billigung imstande sei, „die anderen Motive zu überwinden" oder „ob der freie Wille zu schwach sei, die Entstehung eines von ihm missbilligten Entschlusses zu verhindern", hänge von den Umständen ab. Dazu bemerkte er u. a., wir dürften kein Arg daran nehmen, uns die Handlungen der Menschen als durch die Umstände bestimmt zu denken; ferner hob er hervor, dass alle Hoffnung der Erziehung, sowie alle Arbeit der Geschichte sich auf die Ueberzeugung von der Lenkbarkeit des Willens durch das Wachstum der Einsicht, sowie die Veredlung der Gefühle und die Verbesserung der äusseren Lebensbedürfnisse gründe. Nach diesen Ausführungen sollte die Stärke des Willens, „mit der er sich der Bestimmung durch leidenschaftliche Antriebe entziehe", von der Gesamtbildung der Gesellschaft abhängig sein.

Wenn durch solche Zugeständnisse der Widerspruch, in dem die Annahme eines unbedingt freien, von allen Motiven unabhängigen Willens mit den uns bekannten Tatsachen steht, erheblich abgeschwächt wird, so ist doch andererseits klar, dass ein solcher „Wille", der nicht die Kraft hat, die ihm entgegenstehenden Motive ohne weiteres zu überwinden, sondern „unter Umständen" dulden muss, dass das von ihm missbilligte Motiv ihm Trotz bietet und den Inhalt des Wollens bestimmt, keinen praktischen Wert hat. Wenn der Wille nur die dem Gewissen zugeschriebene Fähigkeit hat, sich billigend oder missbilligend über die einzelnen sich aufdrängenden Motive auszusprechen, so ist er nicht unbedingt frei im Sinne des Indeterminismus; auf die ihm zugeschriebene beschränkte Freiheit kann ferner die Verantwortlichkeit des Menschen oder seine Schuld nicht in der vom Indeterminismus geforderten Weise begründet werden. Der Mensch kann ja nichts dafür, wenn „der freie Wille" eine schlechte Handlung missbilligt hat, aber zu schwach war, die ihm entgegenstehenden Motive zu überwinden. Dass die von ihm angenommene „Wahlfreiheit" durch die erwähnten Zugeständnisse zu den von ihr geforderten Leistungen unbrauchbar werde, hat auch Lotze später selbst eingesehen, denn in den Grundzügen der praktischen Philosophie (§ 23) hat er sich

ganz anders ausgesprochen. Hier sagte er (S. 23 ff.), wenn man leugne, dass der gefasste Willensentschluss auch in unserem eigenen inneren Leben die Zustände ändern könne, die hier (nach einem psychischen Mechanismus) durch die früheren Zustände determiniert seien, so komme man auf die Behauptung, der Wille könne zwar frei wollen, aber nicht vollbringen, sein Wunsch gehe dann immer nur in Erfüllung, wenn er ausserdem auch das notwendige Resultat der vorhandenen Gemütslage sei. Ferner bemerkte er hier zutreffend: wenn man die Frage, wodurch der „Intensitätsgrad" bestimmt sei, durch den sich der Wille in einem Kampfe mit den Mächten des Gemütes darstelle, so beantworte, dass diese Intensität (d. h. die Stärke des Willens) wieder durch die vorhandenen Gemütszustände bestimmt werde, so verliere man allen Nutzen, den die Annahme der Willensfreiheit gewähren könne und komme völlig in den Determinismus zurück. Es bleibe daher nichts übrig, als entschlossen zuzugestehen, dass der Wille nicht bloss die Richtung seines Entschlusses, sondern auch die Intensität, mit der er diese verfolge, mit vollkommener Freiheit selbst bestimme, was allerdings unserer gewöhnlichen, an den „Mechanismus" (d. h. an das Kausalitätsgesetz) gewöhnten Auffassung als unerhört vorkomme.

Die sich schroff entgegenstehenden Ausführungen von Lotze bestätigen, dass man, wenn man folgerichtig verfahren will, nur zwischen dem Determinismus und der Annahme eines grundlosen Wollens die Wahl hat. Man muss notwendig zu der Frage Stellung nehmen, ob der „freie Wille", dem man die Wahl zwischen den sich aufdrängenden Motiven und damit die ausschlaggebende Entscheidung einräumt, selbst durch irgend etwas, z. B. durch die Beschaffenheit der Persönlichkeit oder des „Ich" oder durch die Erkenntnis, durch sittliche Gefühle und Vorstellungen usw. bestimmt wird oder ob dies nicht der Fall, er sonach bei der Entscheidung ganz unabhängig ist. Im ersteren Falle stellt man sich auf den Boden des Determinismus; entscheidend ist dann bei der Entschliessung dasjenige, was den Willen bestimmt. Das Wollen wird ungeachtet der Erdichtung eines besonderen, unter den Motiven wählenden Willensvermögens (mittelbar) determiniert, da der Wille selbst durch andere Umstände bestimmt wird. Nimmt man dagegen an, dieser Wille werde durch nichts bestimmt, so kann man sich der Annahme nicht entziehen, dass das Wollen, soweit es sich um die Wahlentscheidung handelt, grundlos erfolge. Den Motiven kommt dann tatsächlich keine

entscheidende Bedeutung zu, da auch das stärkste Motiv seine Wirksamkeit verliert, wenn der von den Gegnern angenommene „freie Wille" sich von ihm ab- und einem anderen Motiv zuwendet. Man mag sich noch so sehr dagegen verwahren, dass die (indeterministische) Wahlfreiheit zu diesem Ergebnis führe; bei ruhigem Nachdenken muss die in dieser Beziehung vielfach bestehende Selbsttäuschung schwinden. Wenn die Motive nicht für sich allein ausschlaggebend sind, indem das stärkste von ihnen das Wollen bestimmt, sondern ausser ihnen und dem Charakter noch ein dritter Umstand bei dem Wollen mitwirkt und ohne Rücksicht auf die Motive frei darüber entscheidet, was gewollt werden soll, dann kommt auf die Motive überhaupt nichts mehr an. Das (erdichtete) selbständige Willensvermögen ist von ihnen unabhängig und das Wollen ursachlos. Der Inhalt des Wollens hängt dann vom Zufall ab, denn zufällig ist jede Erscheinung, die keine Ursache hat. Das gilt vor allem für die Lehren von Lotze, Sommer und Wentscher[167]), aber auch für die Ansicht von Birkmeyer, neben den Motiven wirke ein (ausschlaggebender) „freier Willensakt" des Menschen mit, überhaupt für jede Auffassung, nach der nicht die Stärke der Motive massgebend ist, sondern der „freie Wille" oder ein anderes „Seelenvermögen" (ohne selbst determiniert zu werden) darüber entscheidet, welches Motiv durchgreifen soll. Auch wenn man an die Stelle des „freien Willens" die „Seele" setzt, gilt das gleiche, sofern angenommen wird, diese sei inhaltslos und werde deshalb durch nichts, insbesondere nicht durch ihre Beschaffenheit oder Eigenart bestimmt.

Die Lehre von der indeterministischen Wahlfreiheit führt hienach, wenn man Ernst mit ihr macht, wie es Lotze zuletzt getan hat, zu dem allseitig verworfenen und mit offensichtlichen Tatsachen in Widerspruch stehenden liberum arbitrium indifferentiae, wonach nicht Beweggründe den Inhalt des Wollens bestimmen, sondern dieses grundlos erfolgt.

5. Der Einfluss des Charakters.

Von den neueren Gegnern des Determinismus geben Rümelin (a. a. O.), ferner Bolliger, Gerhard[168]), Gottschick[169]), Kuhlenbeck, J. B. Meyer, Wentscher (a. d. a. O.), Wobbermin[170]) u. a. die Bedeutung des Charakters ohne weiteres zu, behaupten aber, dieser sei selbst ein Ergebnis des Wollens. In dieser Beziehung ist im allgemeinen auf die in Abschnitt II enthaltenen Ausführungen über die Entstehung des Charakters

(S. 31 ff.) zu verweisen, nach denen dieser das Ergebnis einer längeren Entwicklung und dieses Ergebnis durch die natürlichen Anlagen, wie durch äussere Einwirkungen bedingt ist.

Rümelin leugnet den Einfluss des Charakters, ohne den das „Ich" ein Nichts oder ein Phantom sei, nicht und gibt auch (a. a. O. S. 54) zu, dass daraus eine wichtige Einschränkung der Willensfreiheit folge. Er meint aber, der in stetiger Entwicklung und Umbildung befindliche Charakter sei mehr „ein Werk der Willensfreiheit" als ein Zeugnis gegen sie. Diese Behauptung ist schon deshalb unhaltbar, weil für die Umbildung des Charakters dieselben Grundsätze gelten wie für seine Entstehung, sie sonach an bestimmte Voraussetzungen (Einsicht, Willenskraft usw.) geknüpft ist, die nicht bei allen Menschen in gleichem Masse vorhanden sind. Ausserdem kommt in Betracht, dass der Wille, der bei der Umwandlung des Charakters mitwirkt, selbst nur das Ergebnis von Gefühlen und Vorstellungen ist, die nicht durch das blosse Belieben des Menschen herbeigerufen werden können. Wie der Charakter, den sich der Mensch auch nach der Ansicht von Rümelin nicht selbst wählen kann, „ein Werk der Willensfreiheit" sein soll, ist schlechterdings nicht einzusehen. Dass „gute Vorsätze" allein nicht hinreichen, um eine Aenderung des Charakters herbeizuführen, ist ja hinreichend bekannt. Sie verbürgen keineswegs die zur Durchführung geplante Besserung, die u. a. eine starke Willenskraft voraussetzt, und bleiben so oft erfolglos, dass Goethe sagen konnte:

„Freund, wer ein Lump ist, bleibt ein Lump,
Zu Pferde wie zu Fusse.
Drum glaub an keinen Lumpen je,
An keines Lumpen Busse."

Wie will man danach sagen, der Mensch könne ohne weiteres oder durch blosses Belieben seinen Charakter ändern? Auch wenn man eine allmähliche Aenderung des Charakters oder eine gründliche Besserung (im Gegensatz zu Schopenhauer) für möglich hält, kann man daraus allenfalls die menschliche Verantwortlichkeit, die ja auch der Determinismus annimmt, begründen; die Behauptung des „Auchanderskönnens", die den Kern der indeterministischen Lehre bildet, lässt sich aber damit in keiner Weise dartun. Andere Schriftsteller suchen sich denn auch mit der in Frage stehenden Tatsache in anderer Weise abzufinden.

Eine seltsame Erklärung der zwischen dem Charakter und den Willenshandlungen bestehenden Uebereinstimmung wird durch die Ausführung versucht, der „Wille" könne sich zwar über die

Motive und den Charakter hinaussetzen, brauche dies aber nicht zu tun, sondern könne ihnen auch nachgeben. Von dieser Möglichkeit soll „der Wille" in weitem Umfange Gebrauch machen, was die erwähnte Tatsache, überhaupt die hinsichtlich der Willenshandlungen bestehende Gesetzmässigkeit erkläre. In diesem Sinne bemerkt z. B. Gutberlet[171]), der Wille handle „im grossen und ganzen" nicht gesetzlos, sondern nach bestimmten Normen; er könne zwar gegen seine Neigungen handeln, ziehe aber wegen seines Glückseligkeitstriebes regelmässig das grössere Gut, sowie das Leichtere und Angenehmere vor, so dass man mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit berechnen könne, wie die Menschen („frei") handeln würden. Der leichtfertige Mensch soll regelmässig zu Fall kommen; aber Ausnahmen sollen erfolgen, wenn der freie Wille „ungewöhnliche Anstrengungen mache". In ähnlicher Weise bemerkt Köhler[172]), so wie jemand politisch seine Freiheit nicht dadurch verliere, dass er Jahre hindurch seinem Herrn gehorsam sei, ebensowenig werde die Willensfreiheit dadurch aufgehoben, „dass jemand (z. B. auf Grund einer Generalentschliessung oder einer Gewöhnung) auf bestimmte Reizungen hin häufig, ja immer in der gleichen Weise reagiere". Die Herrschaft über den eigenen Willen wird nach Köhler nicht dadurch aufgegeben, dass man einem häufiger wiederkehrenden Trieb „einen allmählich immer geringer werdenden Widerstand entgegensetze oder darauf verzichte, in jedem Einzelfalle alle Für und Wider erneut reiflich zu überlegen". Deshalb soll auch die Annahme der indeterministischen Willensfreiheit nicht „zur Ablehnung der Möglichkeit einzelner Neigungen führen".

Der „Wille", mit dessen ungerechtfertigter Verdinglichung (oder „Hypostasierung") man hiernach noch nicht zufrieden ist, wird hier wie eine Person behandelt, die ihrerseits bald etwas will, bald es nicht will, bald in die Wirksamkeit der Motive eingreift, bald auf dieses Eingreifen verzichtet. Man stellt sich ihn als einen guten Mann vor, der zwar die Motive beherrschen könnte, sie alle (besonders die Neigungen und Gewohnheiten) aber aus blosser Gutmütigkeit, ohne Rücksicht auf die Folgen, regelmässig frei gewähren lässt. Der freie Wille kann hiernach alles vollbringen, was er will; tatsächlich tut er aber nichts, sondern lässt alles so gehen, wie wenn er nicht vorhanden wäre. In diesem Sinne bemerkt auch Berolzheimer[173]), der Wille werde nur determiniert, wenn er es zulasse, nicht, wenn er seine Macht gebrauche; er gibt „das Vorhandensein determinierender Reize, Gefühle und Vorstellungen" zu, nimmt aber

trotzdem „eine absolute Selbstherrschaft des Willens, als Inhabers der Motivationsgewalt, gegenüber allen Determinanten an". Was mag dieser Wille (psychologisch betrachtet) für ein Ding sein, und welche Bedeutung haben nach dieser Auffassung die Gefühle und Vorstellungen ihm gegenüber? Derartige Ausführungen ernsthaft zu behandeln, fällt schwer. Es ist kaum begreiflich, wie man die Uebereinstimmung zwischen dem Wollen und dem Charakter, insbesondere die Ergebnisse der Moralstatistik durch die erwähnte Annahme glaubt erklären zu können. Will man etwa annehmen, bestimmte Klassen der Bevölkerung, z. B. die jugendlichen und die geistig minderwertigen Verbrecher, hätten es sich, obwohl sie in der Lage gewesen seien, den Einfluss ihres geistigen Zustandes abzuschütteln, einmal in den Kopf gesetzt, den auf sie eindringenden Antrieben nachzugeben, und von der vorhandenen Widerstandskraft keinen Gebrauch zu machen? Sollen die verderblichen Gewohnheiten der Trinker, Spieler usw. wirklich darin ihren Grund haben, dass gerade bei ihnen (im Gegensatz zu so vielen anderen Personen) „der freie Wille" es angemessen oder bequem findet, diesen Gewohnheiten freien Lauf zu lassen? Soll ebenso bei den Angehörigen der verschiedenen Volksstämme, bei denen strafbare Handlungen und Selbstmorde häufiger als sonst vorkommen, der freie Wille gerade in so vielen Fällen auf den Gebrauch seiner Macht verzichten, als es die dargelegten Ergebnisse der Moralstatistik vorschreiben? Ein „freier Wille" dieser Art steht nicht bloss mit den Lehren der Psychologie in Widerspruch, sondern ist ein Unding. So wenig man sich einen „freien Willen" vorstellen kann, der, wie Lotze im Mikrokosmus annahm, die unsittlichen Motive zwar missbilligen, sie aber nicht überwinden kann, so wenig kann man sich einen „Willen" denken, der, obgleich er alles könnte, aus Bequemlichkeit auf die Ausübung seiner Macht verzichtet, aber es doch so einrichtet, dass alle Menschen so handeln, wie es ihrem (guten oder schlechten) Charakter entspricht.

Die erwähnten Versuche sind denn auch vereinzelt geblieben. Die meisten Gegner geben unumwunden zu, dass das Wollen tatsächlich in weitem Umfange durch Gefühle und Vorstellungen, Neigungen und Gewohnheiten, besonders auch durch die Erziehung bestimmt wird. Aber man hält, oft ohne jede Begründung, doch daran fest, dass der Mensch deshalb nicht so habe handeln „müssen", wie er gehandelt hat.[174]) So entgeht man einzelnen Einwendungen gegen den Indeterminismus; aber es bleibt auch von diesem nicht viel übrig, sondern ergibt

sich eine widerspruchsvolle Mischung von Determinismus und Indeterminismus, die niemand befriedigen kann. So gelangt man häufig in eine vermittelnde Stellung, von der aus sowohl der Determinismus als der folgerichtig durchgeführte Indeterminismus bekämpft wird. Von diesen Vermittlungsversuchen soll noch besonders gesprochen werden.

6. Die Vermittlung zwischen Determinismus und Indeterminismus.

Wenn man von den letzten Ausführungen von Lotze und von Dunkmanns Standpunkt absieht, hat kaum einer von den neueren Gegnern an der Annahme festgehalten, dass es ein motivloses Wollen gebe. Man behauptet nur, dass dessenungeachtet eine Willensfreiheit möglich sei, die in einer (wenn auch beschränkten) Unabhängigkeit des Wollens vom Einfluss der Motive und des Charakters bestehe. In diesem Sinne sagt auch Schanz (a. a. O. S. 324), äussere Verhältnisse und Ursachen wirkten unbestreitbar auf den sittlichen Zustand der Einzelnen wie der Völker, aber der Mensch könne sich dieser Einwirkung entziehen und der Versuchung widerstehen, wie es schon viele tugendhafte Menschen getan hätten. Die auf diesem Standpunkte stehenden Schriftsteller nehmen vielfach eine vermittelnde Stellung zwischen dem Determinismus und dem Indeterminismus ein.

Der eigentümliche Standpunkt von Messer, der jeder von diesen Anschauungen ein besonderes Gebiet einräumt, auf dem sie allein herrschen soll (vgl. S. 114—116), braucht nicht nochmals erörtert zu werden. Im übrigen besteht die Annäherung an den Determinismus überall in Zugeständnissen, die man dem Gedanken macht, dass das Wollen durch Gefühle und Vorstellungen determiniert werde und dass bezüglich deren Wirksamkeit der Charakter von Bedeutung sei. Das gilt z. B. von Sommer, der in der Schrift über die menschliche Freiheit annimmt, wir könnten nur wollen, was uns im Gefühl und in der Vorstellung bewusst gewesen sei und durch den Wert, den wir ihm beilegten, Motiv zur Bestimmung unseres Willens werde, ferner von Wentscher, der in der Ethik (S. 326) das „liberum arbitrium indifferentiae“ entschieden ablehnt, „weil es jede Aneignung von Grundsätzen oder Vorsätzen illusorisch und jede pädagogische Beeinflussung anderer durch Gesetze, Strafandrohungen und Idealbilder ausschliesse, ferner ethisch unbrauchbar sein würde“. Beide nehmen im Anschluss an Lotze eine

indeterministische Wahlfreiheit an, deren Unbegreiflichkeit Wentscher übrigens selbst zugibt. Aehnliche Beschränkungen stellt Cathrein auf, der in der Form allerdings unbedingte Willensfreiheit in schroffer Weise fordert. Er lehrt (a. a. O. S. 25) im Anschluss an Thomas von Aquino (vgl. S. 15 ff.), die Freiheit setze voraus, dass der Verstand dem Willen einen Gegenstand zwar als gut und begehrenswert darstelle, weil der Mensch nur begehren könne, was er als begehrenswert ansehe, dagegen begehren müsse, was er als unbedingt gut und begehrenswert erkenne. Deshalb nimmt er Willensfreiheit auch nur bezüglich derjenigen Güter an, die weder als vollkommen gut noch als vollkommen schlecht erkannt würden. Die den Einfluss der Erkenntnis noch schärfer betonende Auffassung von Schell und Kneib wurde in No. 3 so eingehend dargelegt, dass darauf verwiesen werden kann. Einen vermittelnden Standpunkt nehmen ferner Berner, Mach, Müller, Gutberlet und Witte ein, von denen gleichfalls schon die Rede war. Alle diese Schriftsteller bekämpfen den folgerichtigen oder „absoluten" Indeterminismus, dem sie ihre Lehre als relativen oder gemässigten Indeterminismus entgegenstellen. Das gilt u. a. auch von Kneib, der den eigentlichen Indeterminismus als negativ, den seinigen als positiv bezeichnet und von Mach, der einen „relativen Determinismus" empfiehlt, auch den Indeterminismus „als unlogisch, unpsychologisch und der Sittlichkeit abträglich" bekämpft, aber doch als Gegner des Determinismus auftritt.

Diese Versuche, eine vermittelnde Stellung zu behaupten, und die dabei sich ergebenden Sonderbarkeiten und Widersprüche, von denen schon zum Teil die Rede war, können nicht eingehend dargelegt werden. Einige Einzelheiten sind aber zu erwähnen, weil dadurch die Sachlage klarer wird.

Witte, der „eine gewisse Determiniertheit des Willens" und folgeweise im allgemeinen nur eine „beschränkte Willensfreiheit" annimmt, will die „empirische Undeterminiertheit im Sittlichen" retten, indem er, soweit das sittliche Verhalten in Frage kommt, (ausnahmsweise) unbedingte Willensfreiheit bestehen lässt. Diese Unterscheidung hat eine gewisse Verwandtschaft mit der manchmal hervortretenden Neigung, zwar den guten Eigenschaften oder den Tugenden determinierende Kraft zuzugestehen, aber nicht den Fehlern oder Lastern. Sie ist offensichtlich unhaltbar, weil die Natur des Wollens nicht in verschiedenen Fällen ganz verschieden beschaffen sein kann. Im übrigen führt

Witte aus, es gebe keinen ursachlosen Willen und die Handlungen seien nie unmotiviert, nimmt aber wieder an, der Wille könne „die Konstanz des Charakters brechen", obgleich dieser „im allgemeinen" massgebend sei. Hier fehlt augenscheinlich jedes folgerichtig durchgeführte Prinzip.

Mach nimmt (a. a. O. S. 171 ff.) an, dass es „gewisse Determinationen gebe", sowie, dass die massgebenden Motive sich allmählich zu praktischen Grundsätzen erweiterten, die das Subjekt zu beeinflussen und immer wieder auf die eingeschlagene Bahn zu drängen „suchten". Er gibt auch (S. 173 ff.) zu, „dass die Leidenschaften den Menschen häufig unfrei machten", meint aber, der richtige Gebrauch der Wahlfreiheit und ein sittlicher Charakter könnten vor dieser Unfreiheit bewahren. Die Willensfreiheit ist nach seiner Ansicht nur eine „relative". Sie gelangt selbst bei geistig normal entwickelten Menschen nicht immer vollkommen zur Verwirklichung und hat bei den einzelnen Menschen einen verschiedenen Umfang; ja sie weist selbst bei dem nämlichen Subjekt verschiedene Grade auf, weil sie durch körperliche Zustände beeinflusst und beeinträchtigt wird. Das ist alles durchaus deterministisch gedacht. Trotzdem soll der Mensch die Fähigkeit der Selbstbestimmung haben, „ohne durch äussere oder innere Einflüsse und Zustände mit Notwendigkeit bestimmt zu werden." Andererseits soll er, wie ja auch der Determinismus annimmt, in der Lage sein, eine „sittliche Freiheit", zu erlangen, „welche die Notwendigkeit nicht ausschliesst, sondern mit ihr verbunden ist." Sie wird, obgleich sie eigentlich Notwendigkeit ist, Freiheit genannt, „weil sie vom Bösen unabhängig macht und den Menschen zwingt, das Gute zu tun". Das sind Widersprüche, die sich nicht lösen lassen; sie beruhen auf einer Unklarheit des Denkens und vollständigem Mangel an Folgerichtigkeit.

Nicht besser steht es mit Loewe und Gutberlet, die beide annehmen, der Inhalt des Wollens werde stets durch Motive bestimmt, so dass es ein grundloses Wollen nicht gebe, aber nichtsdestoweniger daran festhalten, dass der „freie Wille" (wenigstens in gewissem Grade) von den Motiven und dem Charakter unabhängig sei. Loewe meint (a. a. O. S. 47 ff.), bezüglich der Frage, warum der Wille sich gerade einem bestimmten Gegenstand zuwende, dass der Wert, den dieser habe, oder den er ihm beilege, in dieser Richtung bestimmend sei. Das ist ganz deterministisch. Loewe gibt denn auch zu, dass gegen sehr stark gewordene Leidenschaften durch Selbsthilfe

kaum noch etwas erreicht werden könne. Wie mit der Annahme, der Wille werde in weitem Umfange durch die äusseren Verhältnisse, durch Neigungen, Begierden u. s. w. beeinflusst und seine Handlungen entsprächen durchweg seinem Charakter, der Indeterminismus zu vereinigen sei, hat Loewe nur insoweit zu erklären versucht, als er den Einfluss der Erkenntnis betont. Da diese das Wollen gleichfalls determiniert, bleibt also von dem ganzen Indeterminismus nichts übrig.

Wie Gutberlet die Uebereinstimmung der Handlungen mit dem Charakter zu erklären sucht, wurde schon früher (S. 129 ff.) dargelegt. Im übrigen macht er in der Abhandlung über die Willensfreiheit (S. 265 ff., bes. 270, 271) dem Determinismus die unglaublichsten Zugeständnisse. Den Einfluss der Begierden und Leidenschaften hebt er besonders hervor. Er meint, tatsächlich habe „der Wille" eine „Neigung zu sinnlichen Gütern", so dass ihm eine Entscheidung für geistige Güter und für Opfer schwer falle, und dass selbst starke Seelen und heldenhafte Naturen, die im allgemeinen den erwähnten Einflüssen allein trotzen könnten, nicht in allen Lebenslagen ihre Willenstärke zu bewahren vermöchten. Gutberlet gibt zu, wenn der Wille derartigen Einflüssen „nachgebe", sei er weniger frei als sonst; aber auch eine derartige, „durch die Verhältnisse abgenötigte" Handlung, die mit der zur Rettung des Lebens erfolgten Auslieferung von Geld an einen Räuber verglichen wird, soll frei sein, weil sie immerhin auf einer Entscheidung des freien Willens beruhe. Die naheliegende Annahme, wenn der Mensch sich von einem unsittlichen Motiv hinreissen lasse, sei daran der Mangel an Einsicht oder an Willenskraft schuld, verwirft Gutberlet, obgleich er selbst zwischen starken und schwachen Seelen unterscheidet, weil die Motive ja nicht zwingend seien, sonach der freie Wille immerhin den Ausschlag geben könne. Der „Wille", der auch hier wieder wie ein Mensch behandelt wird, ist nach dieser Auffassung vielfach beeinflusst, aber er ist doch die Ursache des Gewollten und handelt frei, ohne determiniert zu werden. Auch wenn zufolge der durch die Erziehung und Selbstzucht erworbenen guten Eigenschaften und Gewohnheiten die Tugend zur zweiten Natur geworden ist, hat der Mensch nach Gutberlet[175]) die freie Wahl zwischen ihr und dem Laster. Die Erziehung „determiniert" ihn auch dann nicht, wenn sie „im grossen und ganzen" ihren Zweck erreicht hat. Nach diesen Proben, die von der bei Gutberlet bestehenden Verwirrung ein anschauliches Bild geben, übrigens

noch vermehrt werden könnten, erübrigt sich jedes Wort der Kritik.

Unklarheiten und Widersprüche, wie die dargelegten, finden sich nicht bei allen neueren Gegnern des Determinismus. Insbesondere sind die Theorien von Sommer, Wentscher, Schell und Kneib frei von so groben Verstössen gegen die Logik und die Folgerichtigkeit. Aber auch die anderen Versuche, sowohl dem Determinismus als der Annahme eines motivlosen Wollens auszuweichen, halten vor einer ernsthaften Kritik nicht stand. Es handelt sich dabei durchweg um Halbheiten, die nicht aufrecht zu halten sind. Besonders gilt dies von dem „gemässigten" oder „relativen" Indeterminismus, den schon der Kriminalist Feuerbach[176]) als einen „Zwitterbegriff" bezeichnete, „bis zu dem sein Verstand nicht hinaufreichen könne." Die Annahme einer beschränkten oder „relativen" Freiheit ist nach dem in der Einleitung dargelegten (negativen) Freiheitsbegriff sehr wohl möglich. Dagegen gibt es bei der Frage, ob das Wollen stets durch Motive determiniert wird, deren Wirksamkeit im einzelnen Falle sich nach dem Charakter des Handelnden richtet, nur ein Entweder-Oder. Alle vermittelnden Ansichten, nach denen diese Frage gleichzeitig zu bejahen und zu verneinen ist, sind unhaltbar. Gibt man zu, dass das Wollen in der angegebenen Art durch Motive bestimmt wird und dass unmittelbar vor der Entschliessung ein Kampf zwischen (stärkeren und schwächeren) Motiven stattfindet, so darf man folgerichtigerweise nicht annehmen, im Augenblick der Entscheidung komme auf diese Motive und auf ihre Stärke nichts an, sondern könne auch gegen das stärkere Motiv entschieden werden. Dazu kann man vielmehr, wie auch Lotze schliesslich einsah, nur gelangen, wenn man den Motiven und dem Charakter die entscheidende Bedeutung versagt und annimmt, das Wollen erfolge ganz unabhängig von ihnen. Dann wird aber die Entscheidung auch nicht durch Motive herbeigeführt. Wer annimmt, ein motivloses Wollen sei undenkbar, kann folgerichtig nicht Gegner des Determinismus sein; denn jener Satz sagt nichts anderes, als dass der Wille stets durch Motive bestimmt werde. Dass alle Vermittlungsversuche unhaltbar sind, wird denn auch in neuerer Zeit mehr und mehr anerkannt.[177])

Ausser den vielen Philosophen, die schon oben im Abschnitt III bei Darlegung der Ergebnisse der Psychologie (S. 65 ff.) erwähnt wurden und von denen hier Cornelius, Fechner, Höffding, Jodl, Lipps, Külpe, Kreibig, Siegwart,

Spitta und Wundt nochmals erwähnt werden sollen, huldigen noch viele andere[178]) dem Determinismus, der ausserdem in zahlreichen Einzelschriften[179]) verteidigt worden ist. Dieser hat, soweit es sich um das Gebiet der Philosophie handelt, wieder eine herrschende Stellung erlangt. Dass er in der Rechtswissenschaft in neuerer Zeit auch viel mehr Boden gewonnen hat, soll in Abschnitt X dargelegt werden. Die Theologen sind im allgemeinen Gegner des Determinismus, weil sie (wohl mit Unrecht) annehmen, dass er den praktischen Zwecken des Christentums, insbesondere den Bedürfnissen der Moral widerstreite, von denen in Abschnitt IX die Rede sein wird. Aber auch bei ihnen macht sich vielfach die Einsicht geltend, dass man sich den für den Determinismus sprechenden Gründen auf die Dauer nicht verschliessen könne. Scholten und Waldemar Meyer, die bereits erwähnt wurden, haben sich in neuerer Zeit Pfister[180]) und Rolffs[181]), ferner Stangen[182]) an die Seite gestellt, der (a. a. O. S. 200) die metaphysische Freiheit, d. h. die Freiheit vom Kausalitätsgesetz eine Absurdität nennt und S. 214 sagt, der Begriff eines kausallosen Handelns sei nicht bloss absolut widersinnig, sondern widerstreite auch wichtigen ethischen Interessen. Auch Pfleiderer huldigt, wie Pfister mit Recht hervorgehoben hat, dem Determinismus. Er hat sich nicht bloss gegen das liberum arbitrium indifferentiae erklärt[183]), sondern ausdrücklich ausgesprochen, die Freiheit sei „des Menschen Selbstbestimmung auf Grund seines Temperaments und Charakters". Das ist die deterministische Freiheit. Wie jetzt (grundsätzlich) allgemein anerkannt wird, dass ein motivloses oder grundloses Wollen unmöglich ist, so wird man sich auf die Dauer auch der Ueberzeugung nicht verschliessen können, dass man nur zwischen einem solchen und einem durchweg durch Gefühle und Vorstellungen bestimmten Wollen zu wählen hat. Diese Wahl muss dann im letzteren Sinne erfolgen.

VIII. Freiheitsgefühl und Freiheitsbewusstsein.

Zur Bekämpfung des Determinismus diente von jeher die Behauptung, jeder Mensch habe das Gefühl oder das Bewusstsein, dass er sich bei dem Wollen stets in einem beliebigen Sinne entscheiden, also zwischen Tun und Unterlassen oder zwischen zwei Entschliessungen mit entgegengesetztem Inhalt frei wählen könne. Ja, der Streit über die Willensfreiheit drehte sich vielfach lediglich darum, wie der Determinismus mit dem Freiheits-

bewusstsein zu vereinbaren sei. Lichtenberg, in dessen Schriften sich übrigens manche für den Determinismus sprechende Aeusserungen finden, hat sogar[184]) einmal bemerkt: „Wir wissen mit mehr Deutlichkeit, dass unser Wille frei sei, als dass alles, was geschieht, eine Ursache haben müsse." Seitdem wurde häufig geltend gemacht, das erwähnte Freiheitsbewusstsein (oder Freiheitsgefühl) habe ebensoviel Bedeutung wie das Gesetz vom zureichenden Grunde und bilde einen untrüglichen Beweis für das Bestehen einer unbedingten Willensfreiheit oder doch einen entscheidenden Grund gegen den Determinismus. Eine eingehende Prüfung dieser Behauptung ist daher durchaus geboten. Dabei ist zwischen dem bestehenden Freiheitsgefühl und dem angeblichen Freiheitsbewusstsein zu unterscheiden.

Dass wir bei den Willensvorgängen nicht das Gefühl haben, als finde dabei ein „Zwang" statt, ist richtig, beweist aber nichts, weil ein solcher bei dem Wollen ebenso wenig stattfindet als bei dem Fühlen und Denken, die Willenshandlungen vielmehr ganz ungezwungen und unmittelbar aus den Gefühlen und Vorstellungen hervorgehen. Der schon früher erwähnten Behauptung, nach dem Determinismus werde von den Motiven ein gewisser Zwang auf den Willen ausgeübt, liegt eine unrichtige Auffassung bezüglich der seelischen Vorgänge zugrunde, die grosse Verwirrung angerichtet hat. Die bei dem Wollen stattfindenden inneren Vorgänge werden ja nicht unmittelbar wahrgenommen; wir erlangen vielmehr davon nur mittelbar Kenntnis. Aber nach dem, was wir davon wissen, ist das Freiheitsgefühl, auf das sich die Gegner berufen, ganz natürlich. In der Regel, d. h. soweit heftige innere Kämpfe oder Schwankungen nicht stattfinden, verläuft der Willensvorgang ganz glatt; er geht frei und ungehindert vor sich, so dass nicht einzusehen ist, wie sich ein Gefühl der Unfreiheit bilden sollte. Aber auch, wenn mehrere sich widerstreitende Motive vorhanden sind, also, wie man zu sagen pflegt, ein Kampf unter ihnen stattfindet, kann sehr wohl das erwähnte Freiheitsgefühl vorliegen; denn diese Vorgänge vollziehen sich im Inneren, ohne dass sie in besonderer Weise hervortreten; nur das Ergebnis des sogenannten Kampfes gelangt als Entschluss zur Erscheinung. (Vgl. oben S. 63 ff.) Soweit bei dem erwähnten Gefühl von Freiheit die Rede ist, kann es sich übrigens nur um Abwesenheit von Zwang, nicht um eine Befreiung vom Kausalitätsgesetz handeln. Dass das Wollen ursachlos oder motivlos erfolge, ergibt sich aus dem Bestehen des erwähnten Freiheitsgefühls in keiner Weise.

Die Bedeutungslosigkeit dieses Gefühls für die Frage der Willensfreiheit wird aber noch klarer, wenn man die Fälle, in denen es sich geltend macht, näher ins Auge fasst. Zunächst kommt in Betracht, dass das Freiheitsgefühl sich bei unzurechnungsfähigen Kindern, denen Willensfreiheit von keiner Seite zugeschrieben wird, offenbar in gleichem Masse wie bei Erwachsenen vorfindet und dass es bei gewissen Erregungszuständen, die nach allgemeiner Ansicht die Willensfreiheit ausschliessen oder abschwächen, z. B. bei Betrunkenen im ersten Stadium, bei Geisteskranken, die an übergrosser Erregbarkeit leiden, in gleichem Masse wie bei normalen Menschen vorhanden, ja meistens noch erheblich gesteigert ist. Bei den Geisteskranken der letzteren Art ist ein derartiges Freiheitsgefühl ein ganz regelmässiger, für die Art der Erkrankung bezeichnender Zustand. Diese Erscheinung und der Umstand, dass andere Geisteskranke, besonders Melancholiker, bei denen der Gedankenablauf verlangsamt und erschwert ist, ein ausgesprochenes Gefühl der Unfreiheit haben, sind von Bedeutung. Daraus, wie aus anderen bezüglich der Geisteskrankheiten gemachten Beobachtungen wird nämlich geschlossen, dass das Freiheitsgefühl „die gesetzmässige Begleiterscheinung einer leichten Auslösung der Willensvorgänge" darstellt und bei einer schweren Auslösung fehlt.[185])

Diese Annahme leuchtet ein; sie wird auch bestätigt durch die Beobachtung der einzelnen Arten von Willenshandlungen und des Einflusses, den der Charakter in dieser Beziehung ausübt. Bei den Willenshandlungen, bei denen nur ein einziges Motiv in Frage steht und der Entschluss rasch und ungehindert, ja oft ohne vorausgegangene Ueberlegung erfolgt, ist das Freiheitsgefühl im ganzen stärker als bei den sogenannten Wahlhandlungen. Bei diesen wird es dadurch abgeschwächt, dass dem Entschluss ein gewisses Schwanken oder ein Kampf zwischen mehreren Motiven vorhergeht. Man merkt in solchen Fällen gewöhnlich, dass der Entschluss nur mit Ueberwindung von Schwierigkeiten zustande kommt; ja manchmal wird das Wollen dadurch nicht bloss erschwert, sondern derart gehindert, dass man schwer oder gar nicht zu einem Entschlusse kommen kann. Nun nehmen aber, wie oben (S. 102 ff.) dargelegt wurde, gerade in Fällen der letzteren Art die neueren Gegner des Determinismus das Bestehen einer (unbedingten) Willensfreiheit in der Form der Wahlfreiheit an. Bezüglich der Fälle, in denen nur ein einziges Motiv vorhanden ist, besonders hinsichtlich der „Triebhandlungen" und „Affekthandlungen", geben

sie dagegen dem Determinismus zu, dass hier das Kausalitätsgesetz durchgreife und das Wollen durch das vorhandene eine Motiv determiniert werde. Das Freiheitsgefühl ist also da am stärksten, wo es, wenn es die ihm von den Gegnern beigelegte Bedeutung hätte, fehlen müsste. Dagegen ist es da, wo die angebliche unbedingte Wahlfreiheit sich geltend machen soll, überhaupt nicht oder doch nur in schwächerem Grade vorhanden. Dazu kommt noch der Einfluss des Charakters und des Temperaments.

Der Mensch, bei dem der Verlauf der Gedanken und Gefühle normal ist, hat auch ein normales Freiheitsgefühl. Dieses Gefühl nimmt, wenn die Vorstellungen lebhafter verlaufen, in gleichem Masse zu, wie die vorhandene Erregbarkeit; es ist dann ungewöhnlich stark, so dass das Selbstgefühl sich bis zum Grössenwahn steigern kann, wenn durch den Einfluss einer Krankheit (Manie) oder des Alkoholgenusses usw. die Erregbarkeit und die Entschlussfähigkeit über die Grenzen des Normalen hinausgeht. Dann nimmt, wegen des Ausbleibens oder der Ueberholung der gewöhnlich vorhandenen Ueberlegung, die Willensäusserung den Charakter der Triebhandlung an oder nähert sich ihm. Ein rasch entschlossener, besonders ein heftiger, impulsiver Mensch mit starken Antrieben zum Wollen entschliesst sich rascher als andere, hat aber dafür gewöhnlich ein stärkeres Freiheitsgefühl und Selbstgefühl. Er traut sich mehr zu, wie der Phlegmatiker oder gar der Melancholiker, der stets bedächtig handelt, dem es aber auch oft schwer fällt, sich zu entschliessen. Wenn die als Melancholie bezeichnete Geisteskrankheit nicht selten zu vollständiger Willenlosigkeit („Abulie") führt, die dann allerdings von dem Gefühle der Unfreiheit begleitet ist, so zeigt sich diese Erscheinung bei gesunden aber unentschlossenen Menschen mit schwankendem Charakter wenigstens in gewissem Grade. Man kann sich nicht entschliessen, hat aber auch deshalb nicht das normale Freiheitsgefühl, sagt wohl, man könne nicht zu einem Entschluss kommen und sucht deshalb bei Anderen Rat oder eine Stütze. Das Freiheitsgefühl hat hienach je nach den geistigen Zuständen und Charaktereigenschaften der Menschen verschiedene Grade; ausserdem ist es bei Triebhandlungen in höherem Masse vorhanden als bei verwickelteren Willenshandlungen. Das bestätigt die Annahme, dass dieses Gefühl, besonders aber seine Stärke, von der Leichtigkeit abhängt, mit der die Willensvorgänge sich abwickeln.

Abgesehen von dem erwähnten Freiheitsgefühl wird manchmal auch darauf Bezug genommen, man habe beim Wollen

deutlich das Gefühl, dass man zwischen mehreren Möglichkeiten die Wahl habe und ebenso nachher das Gefühl, man hätte auch eine andere Entscheidung treffen können. Dabei handelt es sich aber wohl nicht um ein eigentliches Gefühl, sondern nur um das sogenannte Freiheitsbewusstsein. Deshalb soll von diesen Punkten später gehandelt werden.

Nach der dargelegten Erklärung des vorhandenen Freiheitsgefühls hat dieses für die Streitfrage über den Umfang der Willensfreiheit keine Bedeutung. Es beweist in keiner Weise, dass das Wollen nicht durch Motive herbeigeführt oder determiniert wird. Wollte man ihm die von den Gegnern behauptete Bedeutung beilegen, so würde es übrigens nicht die jetzt allein noch verteidigte (indeterministische) Wahlfreiheit, sondern das allgemein für unmöglich erklärte motivlose Wollen beweisen; denn ein Freiheitsgefühl der erwähnten Art ist nicht bloss, wo mehrere Motive vorliegen, sondern auch, wo nur ein einziges in Frage steht, vorhanden; in derartigen Fällen ist es sogar regelmässig stärker als bei den Wahlvorgängen.

Nun beruft man sich freilich auch auf ein besonderes, angeblich bei allen Menschen vorhandenes „Freiheitsbewusstsein", das, weil es auf inneren Wahrnehmungen beruhe, das Bestehen einer Willensfreiheit im Sinne des Indeterminismus beweise. Aber auch dieser Einwand erweist sich als hinfällig, wenn man ihm ernstlich zu Leibe geht und die bestehenden Unklarheiten aufdeckt. Dazu ist besonders erforderlich, dass man untersucht, aus welcher Quelle dieses Freiheitsbewusstsein, soweit es überhaupt besteht, entspringt und welchen Inhalt es hat. Letzteres muss schon deshalb festgestellt werden, weil die Freiheitsbegriffe der Gegner sehr verschieden sind und dasjenige Freiheitsbewusstsein, das der Annahme eines grundlosen Wollens entspricht, zu derjenigen einer blossen Wahlfreiheit nicht passt.

Das Freiheitsbewusstsein kann zunächst der S. 2 und 3 erwähnten Handlungsfreiheit entsprechen, d. h. den Sinn haben, dass man t u n kann, was man will, oder das Gewollte auch wirklich auszuführen vermag. Diese Auffassung ist sehr häufig, besonders bei Leuten, die sich mit der hier erörterten Streitfrage und mit der Frage nach Ursprung und Wesen des Wollens nicht beschäftigt haben. Oder es kann sich auf die auch vom Determinismus angenommene praktische Freiheit, d. h. auf die Fähigkeit beziehen, sich durch vernünftige und sittliche Motive bestimmen zu lassen. Es kann sich aber auch mit der (indeterministischen) Annahme decken, dass der Mensch von den sich

ihm aufdrängenden Motiven und von seinem Charakter unabhängig und deshalb in der Lage sei, in allen Fällen von zwei entgegengesetzten Entscheidungen die eine ebensogut wie die andere zu wählen. Ein Freiheitsbewusstsein der ersten oder zweiten Art hat für den vorliegenden Streit offenbar keine Bedeutung, weil darüber, dass eine Freiheit der erwähnten Art bestehe, die Meinungen nicht auseinandergehen. Aus einem solchen Bewusstsein ergibt sich weder, dass das Wollen motivlos erfolgt, noch das vom Indeterminismus angenommene unbedingte „Auchanderskönnen". Es kommt sonach nur darauf an, ob ein Freiheitsbewusstsein der zuletzt erwähnten Art allgemein besteht und was es beweist. Ein solches Bewusstsein würde, wenn es allgemein bestände und ihm die von den Gegnern behauptete Beweiskraft zukäme, gegen den Determinismus sprechen. Es würde aber, wie das oben erwähnte Freiheitsgefühl nur für die Annahme zu verwerten sein, dass das Wollen nicht durch Motive herbeigeführt wird, sonach motivlos erfolgt, also gerade für diejenige Annahme, von der heute niemand mehr etwas wissen will.

Wer annimmt, das Wollen werde zwar stets durch den Charakter determiniert, der Mensch habe sich diesen aber durch ausserzeitliche Tat ganz frei gewählt, kann sich auf das angebliche Freiheitsbewusstsein unzweifelhaft nicht berufen; ebensowenig kann es dafür angerufen werden, dass der empirische Charakter fortdauernd durch einen bloss gedachten (intelligiblen) Charakter determiniert werde; denn dieser intelligible Charakter findet sich gewiss nicht in dem Bewusstsein der Menschen. Auch die Anhänger der oben (S. 131 ff.) erwähnten Vermittlungstheorien können sich kaum auf ein Freiheitsbewusstsein berufen, das ihren Anschauungen entspricht. Soll sein Bewusstsein dem Menschen sagen, dass er zwar, wenn nur ein einziger Beweggrund vorliegt, diesem folgen muss, aber wenn mehrere Motive vorhanden sind, zwischen ihnen die freie Wahl hat, oder dass die Motive den Willen nur einladen, nicht nötigen, oder dass sie nur als Bedingungen, nicht als Ursachen anzusehen sind? Diese gekünstelten Unterscheidungen sind demjenigen fremd, der sich mit dem Streit um die Willensfreiheit noch nicht beschäftigt hat. Es kann hiernach nur darauf ankommen, ob ein allgemeines Freiheitsbewusstsein in dem Sinne besteht, in dem es die erwähnte Unabhängigkeit des Wollens oder das Fehlen von bedingenden Umständen überhaupt beweisen soll, und was aus dem Bestehen eines solchen Bewusstseins folgt.

Die zuletzt erwähnten Fragen sind zuerst zu erörtern und zwar ist zunächst zu prüfen, aus welcher Quelle ein derartiges Bewusstsein entspringen kann. Dann lässt sich besser beurteilen, ob und inwieweit ein gegen den Determinismus zu verwertendes Freiheitsbewusstsein überhaupt besteht.

Die Annahme, dass man bezüglich seines Wollens von den Motiven und von den Charaktereigenschaften unabhängig sei, kann mit dem oben erwähnten Freiheitsgefühl zusammenhängen, indem daraus der ungerechtfertigte Schluss gezogen wird, das Wollen erfolge nicht bloss ohne Zwang, sondern auch ursachlos. Sie kann ferner die Folge der von Anderen übernommenen, oder durch eigenes Nachdenken erlangten (vermeintlichen) Erkenntnis sein, dass das Wollen das Ergebnis eines besonderen Willensvermögens sei. In beiden Fällen ist das Freiheitsbewusstsein eine theoretische Ueberzeugung, die aus anderen Ansichten entspringt und hat es nicht die Bedeutung einer besonderen Erkenntnisquelle. Es erscheint dann nur als Schlussfolgerung aus dem Vorhandensein gewisser Gefühle und Vorstellungen, die auf ihre Richtigkeit geprüft werden muss. In dieser Weise wird die Sache aber von den Gegnern nicht aufgefasst. Man stellt sie vielmehr so dar, als ob das Freiheitsbewusstsein aus einer, als untrüglich anzusehenden besonderen Erkenntnisquelle entspringe oder selbst eine solche darstelle; insbesondere behauptet man, es sei die Folge einer inneren Wahrnehmung. Das Bewusstsein ist aber weder eine besondere Erkenntnisquelle (insbesondere keine untrügliche); noch sind die inneren seelischen Vorgänge einer unmittelbaren Wahrnehmung zugänglich. Man kann deshalb höchstens sagen, dass wir uns keiner Vorgänge (unmittelbar) bewusst sind, aus denen sich eine Determinierung des Wollens ergibt. Dann würde es sich bei dem Wollen nicht anders verhalten, als bei dem Denken und Fühlen, deren Abhängigkeit von bestimmten Voraussetzungen uns auch nicht unmittelbar bekannt geworden ist.

Der Umstand, dass die Determinierung des Wollens nicht Gegenstand einer inneren Wahrnehmung ist, berechtigt nicht zu dem Schluss, dass eine solche nicht stattfindet; denn daraus, dass man von einer Tatsache nichts sieht oder auf andere Weise wahrnimmt, folgt keineswegs, dass sie nicht besteht.[186]) Der erwähnte Umstand kann aber sehr leicht den falschen Anschein erwecken, als ob das Wollen nicht determiniert sei, oder eine Abhängigkeit nicht vorliege. Er hat wohl bei vielen Menschen das sogenannte Freiheitsbewusstsein hervorgerufen. Zu diesem

(ungerechtfertigten) Schluss aus der Unkenntnis auf das Nichtbestehen kommt aber noch ein anderer Umstand.

Wenn man sich vor oder bei dem Willensvorgang beobachtet, sieht man in allen Fällen, in denen eine Wahl zwischen mehreren Entschlüssen in Frage steht, deutlich die verschiedenen Möglichkeiten vor sich, und auch nach dem Entschluss ist man sich dessen bewusst, dass (an sich) mehrere Entscheidungen möglich waren. Das scheint zu beweisen, man könne sich ebensogut für die eine wie für die andere Möglichkeit entscheiden oder man hätte sich so entscheiden können. Es beweist dies aber keineswegs.

Wie schon öfters hervorgehoben wurde, braucht nach der Lehre des hier vertretenen Determinismus (im Gegensatze zur Lehre von der Prädestination) nicht zum voraus festzustehen, welche Entscheidung in einem bestimmten Falle erfolgen und welches Motiv bei dem Kampfe zwischen mehreren Beweggründen den Sieg davontragen wird. Man kann nur sagen, dass dasjenige Motiv durchdringen werde, das sich mit Rücksicht auf den Charakter des Handelnden als das stärkste erweist. Dieses Stärkeverhältnis kann sich aber durch Umstände verschiedendster Art im letzten Augenblick noch ändern. Unter allen Umständen besteht in subjektiver Beziehung, vom Standpunkte des Beobachters aus, häufig die Möglichkeit, dass eine Entschliessung so oder anders ausfallen könne oder dass sie einen anderen Inhalt hätte haben können. Wenn auch die Willenshandlungen regelmässig dem Charakter entsprechen, so kann man doch im einzelnen Falle meistens nicht mit Sicherheit voraussagen, wie jemand in einem bestimmten Falle handeln wird. Einmal ist der Charakter selbst dazu gar oft nicht genau genug bekannt; sodann kann man nicht immer mit Bestimmtheit erkennen, welche Gefühle und Vorstellungen wirksam sind und welche Stärke jedes von ihnen hat. Das geht nicht bloss Dritten so, sondern auch dem Handelnden selbst, zumal wenn er nicht daran gewohnt ist, sich zu beobachten und sich deshalb nicht genau kennt. Er weiss nicht immer bestimmt, was in ihm vorgeht, kann jedenfalls die Stärke der auftretenden Gefühle und Vorstellungen nicht mit Sicherheit abschätzen. Daraus entsteht, in Verbindung mit dem oben erwähnten Freiheitsgefühl leicht der Eindruck, dass man nicht durch Motive determiniert werde, sondern in der Lage sei, eine bestimmte Entscheidung unabhängig von den vorhandenen Motiven zu treffen; es kann daraus das in Frage stehende Freiheits-

bewusstsein, ja vielleicht das Gefühl entstehen, als ob man nach Belieben so oder entgegengesetzt wollen könne. Man sieht ja deutlich mehrere Möglichkeiten vor sich, von denen nach dem, was man weiss, jede eintreten kann.

Daraus, dass für den Wollenden keine Gewissheit darüber besteht, wie die Willensentschliessung ausfallen werde, folgt aber ebensowenig wie aus der für Dritte bestehenden Ungewissheit, dass ungeachtet des gegebenen objektiven Sachverhalts in Wirklichkeit verschiedene Entscheidungen eintreten können. Wenn ein Ziegelstein von einem Haus herunterfällt, können diejenigen, die in der Nähe sind, nicht mit Sicherheit beurteilen, ob ein gerade am Haus vorbeigehender Mensch davon getroffen werden wird. Dasselbe gilt von einem Schuss, der auf einen Menschen abgefeuert wird, ja in noch höherem Grade von einem gerade niederfahrenden Blitz, der vom Standpunkte der Zuschauer aus ebensogut ein Haus oder einen Menschen treffen als unschädlich bleiben kann. Ebenso verhält es sich bezüglich der Frage, ob es an einem bestimmten Tage regnen wird. Deshalb kann man aber, wenn ein Mensch in dieser Weise getötet wird oder wenn es wirklich geregnet hat, nicht sagen, dies habe keine Ursache, sondern sei die Folge eines Zufalls. Die vor dem Ereignis bestehende (subjektive) Ungewissheit berechtigt nicht zu dem Schluss, das eingetretene Ereignis sei ursachlos oder die Ursachen, die es herbeiführten, hätten auch anders wirken können.[187])

Ebenso verhält es sich mit der durch Motive herbeigeführten Willensentschliessung, deren Inhalt nicht vorhergesehen werden konnte. Weil man nicht weiss, wie die Entschliessung ausfallen wird, hält man verschiedene Entschliessungen für möglich. Man steht der Zukunft ebenso gegenüber wie der Frage, ob es an einem bestimmten Tage regnen oder ob das Wetter schön sein wird. Das beweist aber in dem einen Falle ebensowenig wie in dem anderen, dass das später eingetretene Ereignis ursachlos war und dass es trotz der vorhandenen Ursachen hätte anders ausfallen können. Wo ein Mensch eine bestimmte Handlungsweise mit Gewissheit voraussieht oder eine solche wegen der damit verbundenen Schlechtigkeit für moralisch unmöglich hält, hat er auch, wie später dargelegt werden wird, keineswegs das Bewusstsein, er könne so oder anders handeln.

Ähnlich liegt die Sache bei der nach einem Entschluss eintretenden Beurteilung. Auch hier führt der Umstand, dass man die Willensentscheidung nicht vorhersehen konnte, für den Beurteilenden also verschiedene Möglichkeiten vorlagen,

leicht zu der Annahme: „Die Entscheidung hätte auch anders ausfallen, oder der Regen hätte auch ausbleiben können"; diese Annahme ist aber nur richtig, wenn man hinzusetzt: „wenn dies oder jenes anders gewesen wäre". Wer sagt: „es hätte nicht zu regnen brauchen", will deshalb auch meistens nicht sagen, ob es regne oder nicht regne, hänge vom Zufall ab. Jedenfalls ist es verkehrt, wenn er so urteilt. Ebenso ist die Annahme irrig, weil vor dem Bekanntwerden des Entschlusses eine andere Entscheidung vom Wollenden selbst oder von einem Dritten für möglich gehalten wurde, für ihn also mehrere Möglichkeiten vorlagen, hätten die vorhandenen Motive auch anders wirken oder hätte trotz ihrer Beschaffenheit und Stärke ein anderes Ergebnis eintreten können. Die Sache liegt nicht anders als bei dem erwähnten Schuss. Wie dort hätte eine unbedeutende Veränderung der Umstände ein anderes Ergebnis herbeiführen können; das Nichtvorhandensein einer durch eine Gemütsbewegung oder durch Alkoholgenuss usw. herbeigeführten Erregung, das Vorhandensein oder die grössere Stärke einer bestimmten, dem Trieb entgegenstehenden Vorstellung, die (in Wirklichkeit fehlende) Erinnerung an bestimmte frühere Vorgänge, an eine erhaltene Lehre, an ein bestimmtes sittliches oder gesetzliches Gebot hätte vielleicht eine andere Willensenttschliessung zur Folge gehabt. Aber nach der gegebenen Sachlage mussten die bestehenden Ursachen das wirklich eingetretene Ergebnis zur Folge haben.

Immerhin kann der Umstand, dass vom subjektiven Standpunkt des Handelnden wie von demjenigen dritter Beobachter aus verschiedene Entscheidungen möglich waren, bei Personen, die nicht gewohnt sind, über derartige Dinge nachzudenken, den Eindruck hervorrufen, ihre Entschliessung hätte ungeachtet der bestehenden (äusseren und inneren) Zustände anders ausfallen können. In einem Falle der erwähnten Art kann man auch, obgleich die Entschliessung mit Notwendigkeit durch bestimmte Motive herbeigeführt wurde, sehr wohl das Bewusstsein haben, dass man künftig (wegen einer eingetretenen Aenderung der inneren Zustände, z. B. wegen der gemachten Erfahrungen, der damit verbundenen Reue usw.) nicht wieder so handeln werde als es früher geschehen ist. Aber das beweist natürlich nichts.

Schon aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich, dass das von den Gegnern angerufene Freiheitsbewusstsein nicht die Tragweite hat, die man ihm beilegt. Auch soweit ein wirkliches Freiheitsbewusstsein im Sinne des Auchanderskönnens (nicht bloss ein Bewusstsein bestehender Handlungsfreiheit oder prak-

tischer Freiheit) vorliegt, ist bei den dargelegten Verhältnissen seine Entstehung leicht erklärlich und kommt ihm eine entscheidende Bedeutung nicht zu. Von einer inneren Wahrnehmung, die dem Freiheitsbewusstsein zugrunde liegen soll, kann keine Rede sein. Auch wenn eine solche in Frage stünde, wäre das Freiheitsbewusstsein aber nicht ohne weiteres massgebend, weil innere Wahrnehmungen ebensowenig untrüglich sind, wie unsere Sinneswahrnehmungen, die nur allzuhäufig auf Einbildung oder Selbsttäuschung beruhen. Wären letztere untrüglich, so stünde auch fest, dass die Sonne sich um die Erde dreht, dass der Mond und die Sterne kleine Lichter sind, die Erde aber eine flache Scheibe ist, über der sich der ein Gewölbe bildende Himmel befindet u. s. w. Mehr Vertrauen als unsere Sinne, auf die wir uns im allgemeinen verlassen müssen, können auch die anderen Organe nicht beanspruchen. Bei dem Freiheitsbewusstsein handelt es sich aber, wie schon gesagt wurde, nicht einmal um eine Täuschung; denn eine positive Wahrnehmung bezüglich der Willensvorgänge liegt nicht vor und gerade diese Unkenntnis mag vielfach zur Annahme geführt haben, der Wille werde nicht durch Motive determiniert.

Wo eine genauere Kenntnis von dem Verlauf der Willensvorgänge besteht und nicht die auf anderen Gründen beruhende Annahme, dass eine unbedingte, an ein besonderes Willensvermögen geknüpfte Willensfreiheit bestehe, ihren Einfluss ausübt, findet sich denn auch, wie später gezeigt werden wird, das in Frage stehende Freiheitsbewusstsein nicht. Auch von Gegnern des Determinismus, so z. B. von Horn wird dem Freiheitsbewusstsein nur die Bedeutung zugemessen, man hätte anders handeln können, wenn man im Augenblick der Entscheidung ein anderer gewesen wäre. Die Sache liegt ähnlich wie bei dem Auftreten und dem Verlaufe der Vorstellungen, sowie bei der Erinnerung, der Aufmerksamkeit usw. Auch dabei haben wir nicht den Eindruck, dass die Gedanken und Erinnerungen an bestimmte Voraussetzungen gebunden sind und ihr Auftreten von Bedingungen abhängt. Ein naiver Mensch, der von dem Wesen der seelischen Vorgänge, z. B. von der „Ideenassoziation" keine Kenntnis hat, kann sich einbilden, dort bestehe keine Gesetzmässigkeit und gelte das Kausalitätsgesetz nicht. Wie eine solche Annahme zweifellos irrtümlich ist, so auch die Annahme, das sogen. Freiheitsbewusstsein beweise, dass das menschliche Wollen nicht durch Motive determiniert werde. Man hat allerdings schon gesagt, es komme nicht auf die Ansichten der

Gelehrten, sondern auf das „unbefangene" Urteil oder Bewusstsein derjenigen an, die nicht durch vorgefasste Meinungen beeinflusst seien. Aber diese Bemerkung bedarf keiner Widerlegung. Mit gleichem Rechte könnte man auch behaupten, die Sonne drehe sich in der Tat um die Erde, weil jeder, der nicht besonders belehrt worden sei, dies annehmen müsse.

Bisher wurde vorausgesetzt, dass ein Freiheitsbewusstsein, wie es die Gegner behaupten, wirklich bestehe. Es ist nun zu untersuchen, ob und inwieweit dies wirklich der Fall ist. In dieser Beziehung kommt zunächst in Betracht, dass von den für den Determinismus eingetretenen Schriftstellern mehrere (besonders Adickes, Ed. v. Hartmann und Merkel) ausdrücklich erklärt haben, ein Freiheitsbewusstsein, wie es die Gegner behaupteten, sei ihnen durchaus fremd, vielmehr hätten sie, seit sie von dem Determinismus überzeugt seien, dessen Richtigkeit stets durch das Bewusstsein bestätigt gefunden. Ich bin seit mehr als 30 Jahren von der Richtigkeit der deterministischen Auffassung fest überzeugt und habe die erwähnte Erfahrung gleichfalls an mir gemacht. Ich habe stets gefunden, dass sich mein Wollen auf Motive zurückführen lässt und dass die vorhandenen Gewohnheiten, das Temperament und der Charakter, sittliche Gefühle und Grundsätze den ihnen vom Determinismus zugeschriebenen Einfluss ausüben, überall aber das stärkere Motiv die übrigen überwindet. Wer sich vorurteilslos beobachtet, wird, wenn er sich einigermassen selbst kennt und mit den seelischen Vorgängen auch nur ein wenig vertraut ist, wohl zu dem nämlichen Ergebnis kommen. Das oben erörterte Freiheitsgefühl wird bleiben; es spricht aber, wie Wundt zutreffend bemerkt hat, nur dafür, dass das Wollen ohne Zwang, nicht dafür, dass es ohne Ursache erfolge. Ob ein Freiheitsbewusstsein der behaupteten Art besteht, kann jeder auf Grund eigener Beobachtungen allerdings nur von sich selbst sagen. Es lässt sich aber aus anderen Gründen erkennen, dass ein solches nicht allgemein und nicht in jeder Richtung vorhanden ist.

Wie in Abschnitt II (S. 30, 31) dargelegt wurde, gehen alle Menschen im Verkehr mit anderen von der Auffassung aus, dass diese bei ihren Willenshandlungen durch Motive bestimmt werden, und ihre Handlungen regelmässig ihrem Charakter entsprechen. Schon dadurch wird der Berufung auf ein allgemeines Freiheitsbewusstsein, das für den des so Urteilenden den entgegengesetzten Inhalt haben soll, ihre Berechtigung entzogen; denn man kann doch unmöglich annehmen, jeder Mensch habe das

Bewusstsein, sein eigener Wille werde nicht durch Motive determiniert, bei den übrigen Menschen verhalte es sich dagegen anders. Jedenfalls hat ein derartiges Freiheitsbewusstsein, das mit der eigenen Handlungsweise in Widerspruch steht, keinen Anspruch auf Beachtung. Ausserdem findet sich bei genauerem Zusehen, dass die Menschen in sehr vielen Fällen annehmen, sie müssten gewisse Handlungen notwendig vornehmen oder unterlassen oder hätten so handeln müssen, wie es geschehen ist.

Wenn Luther auf dem Reichstage in Worms sagte: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders", so entsprach dies gewiss seiner Ueberzeugung; er wusste, ein anderes Verhalten sei ihm moralisch unmöglich und man hat ihm dies auch geglaubt. Ebenso verhält es sich mit seinem Ausspruche, er habe dem Wort Gottes „gehorchen müssen". Damit verträgt sich aber die Annahme nicht, er habe das Bewusstsein gehabt, auch anders handeln zu können, ja sogar ohne ein anderes, ihn überwältigendes Motiv. Das Bewusstsein, nicht anders handeln zu können, als sie gehandelt haben, hatten unzweifelhaft auch die unzähligen Märtyrer, die ihr Leben für ihren Glauben oder für ihre wissenschaftliche Ueberzeugung opferten oder, wie die französischen Hugenotten, die Zillerthaler und Salzburger Protestanten usw. ihr Vaterland und ihr Vermögen im Stich liessen, um ihren Glauben zu bewahren. Sie alle haben, wenn man ihnen zu einem anderen Verhalten riet, sich gewiss in ähnlicher Weise wie Luther ausgesprochen; jedenfalls haben sie ebenso gedacht. Sie hätten gern ihr Leben gerettet, wären lieber im Vaterland geblieben, wenn es möglich gewesen wäre; aber es war ihnen moralisch unmöglich, anders zu handeln als sie es getan haben. Die sittlichen Gefühle und Vorstellungen waren bei ihnen stärker als die diesen entgegenstehenden Antriebe. Das wussten sie auch.

Man hat zwar versucht, das Verhalten der Märtyrer anders zu verwerten, indem man bemerkte, sie hätten bewiesen, dass der Wille frei sei[188]), aber gewiss mit Unrecht. Dabei wurde verkannt, dass auch Ideen aller Art, besonders sittliche Erwägungen, eine determinierende Macht haben. Dass die erwähnten Märtyrer im Gegensatze zu vielen Anderen, die sich vor der Gewalt beugten, an ihrem Glauben oder an ihrer Ueberzeugung festhielten, kann nur in ihrem Charakter, insbesondere in der Stärke ihres Pflichtgefühls, nicht in der Fähigkeit zu einem grundlosen Wollen oder in einem geheimnisvollen, über den Motiven schwebenden Willensvermögen gefunden werden, das diesen Motiven ihre Wirksamkeit entzieht. Bei der letzteren An-

nahme würde auch zwischen den Märtyrern und den Abtrünnigen bezüglich des Charakters kein Unterschied bestehen; es wäre ein Zufall, dass der eine so, der andere anders gehandelt hat.

Die Worte; „Ich kann nicht anders" oder „ich konnte nicht anders", „ich musste so handeln" usw. werden übrigens auch im gewöhnlichen Leben sehr oft unter Umständen ausgesprochen, die sie als glaubhaft erscheinen lassen. Sie kommen häufig vor, wo es sich darum handelt, eine strafbare Handlung oder einen, vielleicht nach langem Kämpfen mit sich selbst, vorgenommenen Selbstmord zu erklären, und sind dann häufig mit Ausdrücken des Bedauerns, ja mit der Bitte um Verzeihung verbunden. Noch häufiger sind sie aber in anderen Richtungen. Wenn Schiller seinen Tell nach der Rettung Baumgartens sagen lässt: „Ich habe getan, was ich nicht lassen konnte", so erscheint dies nach dem Charakter von Tell ganz natürlich. Auch im gewöhnlichen Leben kommen ähnliche Aussprüche (z. B. „was ich glaube, muss ich aussprechen", „wie ich denke, muss ich reden" usw.) häufig in glaubhafter Weise vor. Der Mensch folgt oft einem inneren Drange, der ihn, z. B. den Dichter oder Künstler, unwiderstehlich zu gewissen Handlungen treibt, und ist sich dessen auch in der Regel bewusst. Das verträgt sich aber nicht mit der Annahme, dass er sich gleichzeitig bewusst sei, er könne auch anders handeln oder hätte dem Drang auch ohne andere, ihm entgegentretende Motive widerstehen können.

Ganz besonders tritt das Nichtbestehen des angeblich allgemeinen Freiheitsbewusstseins dann zutage, wenn die Vornahme einer niederträchtigen Handlung durch einen sittlich hochstehenden Menschen in Frage steht. Ein ehrenhafter Mann, dem zugemutet wird, treulos zu handeln, einen falschen Eid zu leisten, sein Ehrenwort zu brechen oder eine ehrlose Handlung anderer Art vorzunehmen, wird, auch wenn er dadurch einem Verwandten oder Freund einen grossen Dienst leisten könnte, regelmässig sagen: „Das kann ich nicht"; dasselbe wird eine streng am Sittengesetz festhaltende Frau oder Jungfrau sagen, wenn ihr ein ähnlicher Vorschlag gemacht oder zugemutet wird, ihre Geschlechtsehre preiszugeben. Will man behaupten, in allen derartigen Fällen habe derjenige, der so spreche, trotzdem das Bewusstsein, er könne auch anders handeln und zwar ohne ein sein Wollen überwältigendes Motiv, lediglich weil es ihm so beliebe? Dann müsste man jedes auf der erprobten Redlichkeit und Ehrenhaftigkeit sittlicher Menschen beruhende Vertrauen aufgeben und dürfte niemals erwarten, das Pflichtgefühl werde solche Menschen ab-

halten, eine schlechte oder ehrlose Handlung zu begehen, z. B., wenn sie dies ungesehen tun können, zu stehlen. Es wäre dann töricht, von einem guten Menschen, im Gegensatz zu einem schlechten auch gute Taten zu erwarten. So verhält es sich aber gottlob nicht. Man darf von einem solchen Menschen mit einer gewissen Sicherheit erwarten, dass ihm eine wirklich schlechte Handlung nicht möglich ist, und dasselbe Vertrauen wird er zu sich selbst hegen. Jeder Ehrenmann würde sich mit Recht beleidigt fühlen, wenn man ihm sagen würde, auch von ihm könne man ohne weiteres einen Diebstahl oder einen Raubmord usw. erwarten. Das wäre aber nicht möglich, wenn er das Bewusstsein hätte, er könne seinen Willen nach Belieben auf die Begehung schlechter Handlungen aller Art richten, z. B. wenn es ihm einmal einfalle, gesunden Geistes seine geliebte Gattin oder sein geliebtes Kind ermorden. Kann man jedermann das Bewusstsein zutrauen, er könne ebenso wollen, wie Richard III., Jago, Franz Moor usw.? Diese Fragen wird kaum jemand mit ja beantworten. Gewiss lassen sich auch tugendhafte Menschen unter Umständen zu Pflichtverletzungen hinreissen und wird kaum jemand ehrlicherweise von sich sagen können, er fühle sich jeder Versuchung gewachsen. Aber die Fälle des Unterliegens bilden bei wirklich guten Menschen die Ausnahme und die bestehenden Gefahren sind regelmässig begrenzt. Ausserdem liegt in derartigen Fällen immer ein zum Schlechten treibendes Motiv vor, das stärker war, als die das Wollen im allgemeinen determinierenden sittlichen Vorstellungen und Gefühle. Das Bewusstsein, dass man in Gefahr sei, einer Versuchung zu unterliegen, weil man ein schwacher Mensch sei, und die vorhandenen sittlichen Motive durch stärkere, in entgegengesetzter Richtung wirkende Motive überwunden werden könnten, ist aber durchaus verschieden von einem Freiheitsbewusstsein, nach dem das Wollen überhaupt von den Motiven und dem Charakter unabhängig sein soll.

Dass ein derartiges Bewusstsein allgemein bestehe, lässt sich nach dem Gesagten in keiner Weise annehmen. Insbesondere kann es nicht die Bedeutung haben, dass der determinierende Einfluss sittlicher Gefühle und Vorstellungen sich ohne weiteres, d. h. ohne ein anderes, stärkeres Motiv beiseite schieben lässt. Besteht ein solcher Einfluss, so ist auch die determinierende Wirkung von Motiven, die zum Schlechten antreiben, nicht zu bestreiten. Manche Schriftsteller möchten zwar, wie es scheint, gern annehmen, gute Eigenschaften und Gewohnheiten determinierten das Wollen, bei schlechten sei dies

dagegen nicht der Fall. Das ist aber ein solcher Widersinn, dass man darüber kein Wort zu verlieren braucht.

Nach den bisherigen Darlegungen kann die Berufung auf das angebliche Freiheitsbewusstsein keinen Erfolg haben, weil es mit dem behaupteten Inhalte nicht allgemein vorhanden ist und, soweit es überhaupt besteht, nicht beweist, was es beweisen soll. Der Streit über die Willensfreiheit kann nicht durch das Bestehen der dargelegten Erscheinung erledigt, sondern muss durch Gründe entschieden werden. Scholten hat in dieser Beziehung gesagt: „Wo soll es hinaus in dem Reiche der Wahrheit, wenn eine einfache Berufung auf das Gefühl oder das Bewusstsein jeden Beweis zu ersetzen vermag, und wenn einem jeden, auch gegen die deutlichsten Beweise des Gegenteils, das Recht zugestanden wird, etwas als wahr zu setzen, einfach deshalb, weil er sagt, er sei sich dessen innerlich bewusst? Welchen Irrtum gibt es, der nicht auf solche Weise zur Wahrheit gemacht werden kann? Ist denn nicht ein solches subjektives Bewusstsein die Ursache einer Menge verkehrter Meinungen auf religiösem und sittlichem Gebiete gewesen, von welchen später durch vernünftige Einsicht klar geworden ist, dass sie auf Selbstbetrug beruhten?“ Diese Worte wären auch dann zutreffend, wenn wirklich ein allgemeines und unerklärliches Freiheitsbewusstsein bestünde, und es den Inhalt hätte, den ihm die Gegner zuschreiben. Ihre Bedeutung wird aber noch vergrössert durch den Nachweis, dass ein solches, über das vorhandene „Freiheitsgefühl“ hinausgehendes Freiheitsbewusstsein nicht bei allen Menschen vorhanden ist, ja in manchen Richtungen ganz fehlt; ferner dadurch, dass die Quellen des bestehenden Freiheitsbewusstseins aufgedeckt wurden.

Die Bemühungen, sich den für den Determinismus sprechenden Gründen durch die Berufung auf Freiheitsgefühl und Freiheitsbewusstsein zu entziehen, können deshalb keinen dauernden Erfolg haben. Wie die Lehre, dass die Erde sich um die Sonne dreht, durchgedrungen ist, obgleich unsere sinnlichen Wahrnehmungen ihr entgegenzustehen scheinen, so wird es auch mit der Lehre gehen, dass alles Wollen durch das Vorhandensein bestimmter Ursachen bedingt ist oder mit Notwendigkeit durch Motive herbeigeführt wird. [189])

IX. Der Determinismus und die Moral.

1. Wesen und Entstehung der sittlichen Vorschriften. Begründung der Moral.

Bei allen Völkern finden wir, auch auf ganz niedrigen Kulturstufen, gewisse Regeln, deren Beobachtung von den Einzelnen unbedingt gefordert wird und deren Verletzung eine Missachtung, manchmal auch Strafe, ja Ausschliessung aus der Gemeinschaft zur Folge hat. Ueber deren Wesen und dasjenige der zu ihrer Beobachtung führenden (sittlichen) Gefühle und Vorstellungen besteht im allgemeinen Uebereinstimmung. Es handelt sich dabei um die Billigung oder Missbilligung gewisser Handlungen, die mit den geltenden sittlichen Anschauungen im Einklang oder in Widerspruch stehen, sonach um eine Beurteilung ihres Wertes. Aehnliche Werturteile kommen auch in anderen Richtungen, z. B. in Beziehung auf Schönheit von Gegenständen der Natur oder Kunst vor. Die sittlichen Werturteile unterscheiden sich aber von anderen Urteilen dieser Art dadurch, dass sie die Achtung oder Missachtung, die einem Menschen von anderen oder von ihm selbst zuteil wird, zum Ausdruck bringen.

Jedes sittliche Werturteil beruht auf dem Unterschied zwischen gut und böse, recht und unrecht u. s. w., der notwendig bestehen muss, damit ein solches Urteil möglich ist. Was bei der Beurteilung durch Andere als gut und was als böse erscheint, richtet sich nach deren Auffassung von der Sittlichkeit, regelmässig aber nach dem von der Gemeinschaft als geltend angesehenen Sittengesetz. Bei der Beurteilung durch den Handelnden selbst kommen, wie später dargelegt werden wird, seine Ueberzeugungen und das Gewissen in Betracht. Die sittlichen Werturteile beziehen sich übrigens nicht bloss auf die einzelnen Handlungen, sondern auch auf den Charakter.

Bezüglich des Ursprungs der sittlichen Vorschriften bestehen mehrfach Meinungsverschiedenheiten. Zunächst wird geltend gemacht, das Sittengesetz sei auf ein göttliches Gebot zurückzuführen, die Moral sonach von der Religion abhängig, ohne die sie nicht begründet werden könne. Nach einer anderen, jetzt wohl als herrschend anzusehenden Auffassung wird die Notwendigkeit einer selbständigen oder „autonomen“ Moral behauptet. Zwischen Moral und Religion besteht ein enger Zusammenhang. Bei allen Religionen finden sich auch sittliche

Vorschriften und in den Anfängen der Kultur wurden diese meistens auf göttliche Gebote zurückgeführt. Nach einer neuerdings aufgestellten Ansicht soll sogar, neben der Naturverehrung und dem Seelenkult, der Glaube an ein höchstes gutes Wesen, von dem die moralischen Gebote ausgingen und das die Guten und Unschuldigen beschütze, die Bösen aber der Strafe überliefere, eine (dritte) mächtige Wurzel der Religion bilden.[190]) Bei der grössten Zahl der Menschen stellen auch in der Tat die Lehren der Religion die Hauptquelle ihrer Sittlichkeit dar. Eine von diesen Lehren unabhängige Moralwissenschaft ist aber schon deshalb erforderlich, weil sich ein allgemeines Bedürfnis nach bindenden sittlichen Vorschriften auch da geltend macht, wo die dogmatischen Lehren der einzelnen Religionsgenossenschaften nicht anerkannt werden. Ausserdem steht die grosse Zahl der vorhandenen Religionen und die Verschiedenheit ihrer Lehren der Auffassung entgegen, die Religion sei die einzig mögliche Grundlage der Moral. Neuerdings wird denn auch von theologischer Seite, z. B. von Hermann in den erwähnten Beiträgen (S. 184, 185) anerkannt, dass die Auffassung, nach der das Sittengesetz nur aus dem Grunde zu befolgen ist, weil es das uns geoffenbarte Wort Gottes enthalte, dem Wesen der Sittlichkeit nicht gerecht wird.

Die Ansichten über die Entstehung der sittlichen Vorschriften weichen noch in anderer Weise voneinander ab. Lange Zeit herrschte die auch jetzt noch weitverbreitete Auffassung, alle Menschen hätten von Natur aus Kenntnis von dem als allgemein und unveränderlich gedachten Sittengesetze, und diese Kenntnis sei entweder angeboren oder entwickle sich doch von selbst in dem Menschen mit der Vernunft. Diese Auffassung, die sich mit den religiösen Lehren nahe berührt, fand ihre Stütze in der Tatsache, dass die sittlichen Gefühle und Vorstellungen, besonders wenn man die bei einem bestimmten Volk zu einer bestimmten Zeit bestehenden Anschauungen für sich betrachtet, ziemlich gleichartig sind. Sie konnte ihre Geltung behaupten, solange die geschichtliche Betrachtung noch nicht in dem Masse zur Anwendung kam, wie es jetzt der Fall ist und man daran gewöhnt war, alles vom Standpunkte des Individuums aus zu betrachten, so dass der Einfluss der gesellschaftlichen Verhältnisse leichter übersehen wurde.[191]) Auch Kant legte dem Sittengesetz, dem Allgemeingültigkeit zukomme und das von allen menschlichen Neigungen und Triebfedern wie von der Erfahrung unabhängig sein müsse, eine derartige Bedeutung bei. Ihm widmete

er im Schlusswort zur Kritik der praktischen Vernunft die bekannten Worte: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestimmte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“ Der dargelegten Auffassung wurde auch für die Frage der Willensfreiheit praktische Bedeutung beigelegt. Aus dem Bestehen eines, jedem Menschen eingepflanzten Sittengesetzes wurde die Forderung abgeleitet, dass eine solche (unbedingte) Freiheit bestehen müsse und geltend gemacht, soweit dieses Gesetz Forderungen aufstelle, müsse deren Befolgung jedem möglich sein.

Die geschichtliche Betrachtung und die Vergleichung der bei den einzelnen Völkern auf den verschiedenen Kulturstufen bestehenden Zustände und Anschauungen hat nun aber der Auffassung, dass ein allgemeines, unveränderliches, allen Menschen in gleicher Weise innewohnendes Sittengesetz bestehe, die Grundlage entzogen. Sie hat gelehrt, dass auch auf dem Gebiete der Sittlichkeit überall eine mit einfacheren Zuständen beginnende Entwicklung stattgefunden hat und dass die geltenden sittlichen Vorschriften sich ebenso, wie reine religiöse Vorstellungen, höher entwickelte rechtliche Anschauungen, Kunst und Wissenschaft, Handwerk und Industrie, erst allmählich bei den einzelnen Völkern herausgebildet haben. Das Bedürfnis nach allgemeinen, das Tun und Lassen der Menschen regelnden Vorschriften oder Grundsätzen musste ja als Folge des Zusammenlebens der Menschen früh hervortreten. Auch ist anzunehmen, dass in allen Menschen Keime zu einem sittlichen Bewusstsein und zum Pflichtgefühl vorhanden sind, die man manchmal als sittlichen Trieb oder als soziale Instinkte bezeichnet. Findet sich doch der Trieb zur Mutterliebe, zur Hingebung für die Gesamtheit usw. selbst bei Tieren, z. B. bei Vögeln, Ameisen, Bienen [192]) usw. Aber der Inhalt der sittlichen Vorschriften war stets nach Art und Zeit verschieden und ist es jetzt noch.

Auf die in den ältesten Zeiten überall und bei unkultivierten Völkern noch jetzt bestehenden sittlichen Anschauungen kann nicht näher eingegangen werden. In dieser Beziehung ist auf die vergleichende Völkerkunde zu verweisen. Dass vielfach Anschauungen bestanden, ja noch bestehen, die von den unsrigen weit abweichen, ist ja bekannt. Auch wenn man von den Menschenfressern und von den ganz ungeordneten geschlechtlichen Verhältnissen absieht, finden sich viele tiefgreifende Unterschiede. Man braucht nur an die früher allgemein übliche, ja

als Verpflichtung der Angehörigen angesehene Blutrache, die vielfach gestattete Ehe unter Geschwistern, die Vielweiberei, die Aussetzung der schwächlichen Kinder und der Greise zu denken.

Fasst man die genauer bekannten Zeiten, in denen bereits eine Gliederung nach Stämmen oder Stammesverbänden erfolgt war, näher ins Auge und verfolgt man die damals bereits im Fluss befindliche Entwicklung, so zeigt sich deutlich, dass früher Religion, Moral und Recht überall sehr eng zusammenhingen. Die sittlichen Verpflichtungen bestanden in den älteren Zeiten hauptsächlich den Familienangehörigen und Stammesgenossen sowie der Gemeinschaft gegenüber, während der Fremde, soweit nicht besondere Verhältnisse (wie z. B. hinsichtlich der gewährten Gastfreundschaft) vorlagen, keinen Anspruch auf besonderes Entgegenkommen hatte, ja vielfach ohne weiteres als Feind behandelt wurde. Ausserdem wurden die Eigenschaften, die dem Stamm besonders nützlich waren, wie Mut, Tapferkeit, Treue usw. besonders geschätzt. Der Selbstsucht wurden schon früh dadurch Schranken gezogen, dass aus der Ehe, den dadurch entstandenen Familienverhältnissen und dem Stammesverband Verpflichtungen erwuchsen, die es dem Einzelnen verwehrten, bloss an sich zu denken.

Eine allgemeine Verpflichtung zur Nächstenliebe, die ja den Kern der christlichen Sittenlehre bildet, konnte erst auf höheren Kulturstufen entstehen. Darauf bezügliche Vorschriften finden sich übrigens schon in anderen Religionen, z. B. im Buddhismus und bei den Juden. Erhebliche Unterschiede bestehen auch bezüglich der Sittenlehre der einzelnen Religionsgenossenschaften wie u. a. das Verbot des Schweinefleischessens und des Weingenusses, sowie die Zulassung der Vielweiberei beweist. Hienach kann kein Zweifel darüber bestehen, dass es ein allgemeines, gleiches, unveränderliches Sittengesetz, das jedem Menschen ohne Rücksicht auf Stammesangehörigkeit, Religion usw. sagt, was er tun und was er lassen soll, nicht gibt. Die bestehenden Verschiedenheiten, insbesondere die Zustände bei Völkerschaften mit niedriger Kultur lassen sich auch nicht, wie man es wohl versucht hat, durch die Annahme erklären, dass diese Völker im Laufe der Zeit von einer früher vorhandenen sittlichen Höhe herabgesunken seien.

Andererseits erklärt sich die in gewissem Umfange vorhandene Gleichartigkeit der sittlichen Gefühle und Vorstellungen, die sich bei einem bestimmten Volke oder bei Völkern mit gleicher Kultur findet, auf einfache Weise durch die Entwicklung,

die in den einzelnen Volksgenossen stattfindet. Jeder Mensch wird in bestimmte Verhältnisse hineingeboren, die seine ganze Entwicklung, insbesondere auch diejenige seiner sittlichen Eigenschaften und seines Charakters notwendig beeinflussen (vgl. S. 33 ff.). Die Grundsätze, die in einem bestimmten Stamme oder Volke herrschen und regelmässig auch in der Familie und der sonstigen Umgebung eines Kindes Geltung haben, bilden gewissermassen eine geistige Luft, die es einatmet; sie wirken, ganz abgesehen von dem eigentlichen Unterricht, ja lange vor dessen Erteilung auf die Anschauungen der Einzelnen. Alles, was das Kind sieht und hört (z. B. die Antworten, die es auf seine Fragen erhält, die Märchen, die ihm erzählt werden, vor allem aber das Beispiel der Eltern, der älteren Geschwister und der anderen Kinder) äussern ihre Wirkungen schon in der ersten Jugend, ohne dass diese Quelle dem Kind bewusst wird. Dazu kommt dann die Erziehung in Schule und Haus, der Einfluss der ihm erteilten Gebote und Verbote nebst den damit verbundenen Strafen. Anfangs wird das Kind nur zum Gehorsam angehalten; es lernt, zu tun, was ihm befohlen und zu lassen, was ihm untersagt wird. Aber dabei bildet sich im Laufe der Zeit eine gewisse praktische Einsicht und damit auch die Fähigkeit aus, zwischen gut und böse zu unterscheiden. Es entstehen sittliche Anschauungen und bildet sich eine auf das Wollen und Handeln mächtig einwirkende, sittliche Gesinnung aus. Diese Gesinnung, die ungefähr dasselbe ist wie der von Kant betonte und mit Recht sehr hochgehaltene „gute Wille", bestimmt, soweit ihr nicht stärkere, in entgegengesetzter Richtung wirkende Motive gegenüberstehen, das Wollen, hat aber nicht bei allen Menschen denselben Inhalt und dieselbe Stärke. Es erfolgt in weitem Umfange eine Versittlichung der Menschen, indem die sittlichen Vorstellungen die Herrschaft über die anderen erlangen. Dadurch wird der Mensch in gewissem Masse sittlich frei. Die Antriebe zum Guten überwiegen allmählich die Antriebe zum Bösen durch ihre grössere Stärke.[198])

Der folgerichtige Indeterminismus kann dieser Versittlichung oder der sittlichen Gesinnung eine entscheidende Bedeutung nicht beilegen, da „der freie Wille" ja von allen Motiven, also auch vom Einfluss der Gesinnung unabhängig sein soll. Nach dem Determinismus wird das Wollen dagegen in weitem Umfange durch sie bestimmt. Gleichzeitig mit dieser Gesinnung entwickelt sich auch das später zu erörternde, zu guten Handlungen antreibende, von schlechten abmahnende und sie verurteilende Gewissen. Auf der erwähnten, schon früh bei dem Kinde ge-

legten Grundlage baut dann die auf weitere Ausbildung der sittlichen Eigenschaften gerichtete Erziehung wie die Selbsterziehung fort; es bildet sich der Charakter aus, dessen Beschaffenheit für das Wollen die früher (S. 24 ff.) dargelegte Bedeutung hat.

Solange die Gemeinschaft, wie es bei der Stammesverfassung zufolge der Abhängigkeit vom Familienoberhaupt oder vom Stamm der Fall ist, auf den einzelnen einen unwiderstehlichen Druck ausübte, konnte sich dieser ihm noch weniger entziehen, als in Zeiten, in denen dem einzelnen mehr Spielraum für seine Eigenart gelassen wird. Aber der Einfluss der Gesamtheit und der näheren Umgebung, insbesondere der Familie, macht sich auch dort, selbst nach vollendeter Erziehung, geltend. So empfinden wir das Moralgebot als etwas in uns Befindliches; ja es geht in der Tat von unserem Inneren aus; das schliesst aber, wie Simmel (a. a. O. Bd. 1, S. 55) sagt, nicht aus, dass es den Menschen, ursprünglich von aussen her, ja durch einen gewissen Zwang auferlegt wurde.

Abgesehen von dem Beispiele, das auf die meisten Menschen einen grossen Einfluss ausübt, und den öffentlichen Strafen, die infolge der in ihnen ausgesprochenen Missbilligung eine erziehende Wirkung haben, kommt nun noch in Betracht, dass der Mensch im allgemeinen nicht gern der Verachtung durch andere Menschen ausgesetzt ist, vielmehr regelmässig eine geachtete Stellung zu erwerben sucht. Das beeinflusst seine äussere Haltung, zufolge der angenommenen Grundsätze und Gewohnheiten aber auch seine ganze Gesinnung. Die Wirkungen der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Umgebung auf die sittlichen Gesinnungen zeigen sich denn auch deutlich bei einer Vergleichung der einzelnen Völker. Ein afrikanischer oder australischer Wilder wird in anderer Weise durch die allgemeinen Anschauungen beeinflusst als ein Europäer, kommt aber auch zu anderen Anschauungen und Gesinnungen, ebenso ein Türke, Chinese usw. Was der eine oder der andere als ein für ihn bindendes Sittengesetz ansieht, wird durch seine innere, durch Ort und Zeit beeinflusste Entwicklung und seinen daraus hervorgegangenen Charakter bestimmt. Natürlich haben die sittlichen Gebote in der menschlichen Natur und in den bestehenden Bedürfnissen ihren Grund; sie sind nicht das Ergebnis eines Zufalles. Aber sie sind, wie auch jetzt ziemlich allgemein anerkannt wird[194]), durchweg das Ergebnis von Entwicklungsvorgängen, die mit einer gewissen Notwendigkeit zu den einzelnen Vorschriften und den bestehenden Verschiedenheiten führten. Damit werden alle Folgerungen hinfällig, die man aus

dem vermeintlichen Bestehen eines allgemeinen Sittengesetzes mit gleichem Inhalt gezogen hat.

Meinungsverschiedenheiten bestehen auch hinsichtlich der Begründung der Moral und der Verpflichtung zur Befolgung ihrer Gebote oder des obersten Moralprinzips. Bestritten ist, ob die Sittlichkeit, soweit die Motive zum sittlichen Handeln in Frage stehen, aus dem Gefühl oder aus verständiger Ueberlegung oder aus einer der Erfahrung vorhergehenden und von ihr unabhängigen „Vernunftanschauung" entspringt. Danach wird zwischen Gefühlsmoral, Verstandesmoral und Vernunftmoral unterschieden.

Hinsichtlich der Zwecke, die bei dem sittlichen Handeln verfolgt werden, kommt zunächst die schon oben erwähnte Frage in Betracht, ob die sittlichen Vorschriften in der eigenen Natur des Menschen, d. h. in seinen ursprünglichen Anlagen, oder in einem von aussen an ihn herantretenden Befehle ihren Grund haben, der regelmässig als göttliches Gebot aufgefasst wird.

Bei den als „autonom" bezeichneten Moralsystemen der ersten Art wird hauptsächlich zwischen zwei verschiedenen Zweckbestimmungen unterschieden. Nach der einen steht bei dem sittlichen Handeln die Verwirklichung unmittelbar zu erstrebender Güter in Frage, die dem Handelnden selbst oder seinen Mitmenschen oder beiden zusammen zukommen. Diese Auffassung, nach der die Tugend als das Mittel zur Erlangung von Glück (für sich oder andere) erscheint, wird als Eudämonismus bezeichnet. Dabei wird zwischen dem „individuellen" Eudämonismus, der das eigene Glück als den Zweck des sittlichen Handelns ansieht, und dem „universellen" Eudämonismus oder „Utilitarismus" unterschieden, nach dem das Wohl Aller diesen Zweck darstellt. Nach einer anderen (als „evolutionistische" bezeichneten) Auffassung bildet das sittliche Handeln den Bestandteil einer sittlichen Entwicklung. Sein Zweck ist entweder die eigene Vervollkommnung oder aber die geistige Entwicklung und Vervollkommnung der Menschheit oder des eigenen Volkes. Manchmal (z. B. von Paulsen) wird auch das Wort Eudämonismus in einem anderen Sinne gebraucht und dem „Hedonismus" entgegengestellt, nach dem die Erreichung von Lust und die Vermeidung von Unlust als das zu erstrebende Ziel oder als „das höchste Gut" angesehen wird.[195]) Eine eingehende Erörterung der auf die Begründung der Moral bezüglichen Ansichten ist nicht möglich, aber auch nicht nötig, weil, wie man sich auch dazu stellt, der Determinismus einer solchen Begründung nicht im Wege steht. Diese setzt vielmehr

notwendig voraus, dass der Wille auch bezüglich der in das Gebiet der Sittlichkeit gehörenden Handlungen durch Motive bestimmt wird.

Die Grundlage der Moral ist die Unterscheidung zwischen gut und böse und die damit zusammenhängende sittliche Billigung oder Missbilligung der unter die erwähnten Begriffe fallenden Handlungen. Diese Unterscheidung ist aber unabhängig von der Art und Weise, in der die Menschen zu ihren Gefühlen und Gesinnungen gelangen.[196]) Das gilt nicht bloss für die als gut oder als schlecht geltenden Handlungen, die je nach ihrer objektiven Beschaffenheit und der Gesinnung gebilligt oder missbilligt werden, sondern auch für die Beurteilung der Handelnden selbst und ihres Charakters. Man wird den Menschen, dessen Verhalten nach dem in Geltung stehenden Masstabe der sittlichen Forderungen genügt, gut und denjenigen, der diese Forderungen nicht erfüllt, schlecht nennen, auch wenn man annimmt, der Einzelne müsse so handeln, wie es seinem inneren Wesen, besonders seiner Gesinnung und der zu ihrer Durchführung erforderlichen Willenskraft entspricht. Insbesondere wird man die einzelnen guten Eigenschaften oder Tugenden eines Menschen ungeachtet jener Annahme billigen, die schlechten Eigenschaften oder Laster aber missbilligen, auch an diese sittlichen Werturteile nach wie vor Gefühle der Achtung oder Missachtung knüpfen. Ja, ein gewisser Abscheu gegen verwerfliche Handlungen wird ungeachtet des Determinismus bleiben. Besteht dieses Gefühl, ja ein gewisser Ekel, doch auch hinsichtlich bestimmter Sachen und Tiere.

Die höchste Achtung wird immer Demjenigen zuteil werden, dem es, soweit dies uns Menschen überhaupt möglich ist, gelang, sittliche Freiheit zu erwerben. Diese Freiheit besteht aber in einer solchen Stärke der sittlichen Antriebe und Kräfte, dass, wer sie besitzt, den verwerflichen Begierden und Leidenschaften erfolgreich widerstehen kann und deshalb regelmässig gut handeln wird. Der Besitz von Tugenden wird immer als erstrebenswert, das Beherrschtsein durch Laster stets als beklagenswert erscheinen.

Gilt die Erwerbung von sittlichen Eigenschaften und von sittlicher Freiheit als das bezüglich der Moral zu erreichende höchste Ziel, so liegt schon darin die Anerkennung, dass die Tugenden wirksame Motive des sittlichen Wollens sind und dass sie das Wollen desjenigen, der sie besitzt, in gewissem Grade determinieren. Diese Auffassung liegt denn auch dem praktischen Verhalten bei der Erziehung usw. zugrunde. Die darauf be-

zügliche Tätigkeit ist ja hauptsächlich auf die Einprägung sittlicher Grundsätze und auf die Ausbildung des Willens gerichtet, was keinen Sinn hätte, wenn diese Grundsätze, die Willenskraft usw., nicht für das Wollen von entscheidender Bedeutung wären.

Auch die Theologen müssten eigentlich alle dieser Ansicht sein, da sie doch bei dem Religionsunterricht wie bei der Seelsorge, der Predigt usw. die grösste Mühe darauf verwenden, eine religiös-sittliche Grundlage zu legen und zu erhalten, dadurch aber (mittelbar) das Wollen der Menschen zu beeinflussen. Auch wenn sie dabei das Hauptgewicht nicht auf die rein sittlichen Grundsätze, sondern auf den Glauben legen, müssen sie annehmen, er werde den Menschen besser machen oder doch günstig auf sein Wollen einwirken. Ein grundloses, vom Zufall abhängiges Wollen können auch die Theologen nicht brauchen.[197]) Nur zwischen diesem und dem Determinismus hat man aber, wie in Abschnitt VII dargelegt wurde, die Wahl.

Nimmt man an, dass sittliche und religiöse Grundsätze, sowie sittliche Gefühle, besonders das Pflichtgefühl und das Gewissen den Menschen zum Guten hinleiten und vom Bösen abhalten, so heisst dies nichts anderes, als dass sie das Wollen (als Motive) bestimmen. Wer annimmt, dass gute Eigenschaften dieses determinieren, kann, wenn er folgerichtig denkt, unmöglich annehmen, dass es sich hinsichtlich der schlechten Eigenschaften, insbesondere der verderblichen Leidenschaften und Laster, anders verhalte. Wenn man auch ihnen determinierende Kraft zuschreibt, kommt man aber von selbst zur Annahme, ob ein Mensch in einem bestimmten Falle gut oder schlecht handeln werde, hänge davon ab, welches von den sich bekämpfenden Motiven das stärkere sei und die Stärke der einzelnen Motive sei wieder durch den Charakter des Handelnden, insbesondere die vorhandene Selbstbeherrschung oder Widerstandskraft bedingt. Diesen Schlussfolgerungen sucht man sich, wie in Abschnitt VII dargelegt wurde, vielfach dadurch zu entziehen, dass man eine geheimnisvolle, über den Motiven stehende Kraft annimmt, die unter diesen frei wählt. Aber dadurch wird, ganz abgesehen von den anderen entgegenstehenden Einwendungen, der Moral die erforderliche Grundlage entzogen. Determinieren die schlechten Eigenschaften, sofern ihre Stärke die der guten überwiegt, das Wollen nicht, weil „der freie Wille“ oder das Willensvermögen angeblich ohne weiteres über sie weggehen kann, so muss dies offenbar auch von den guten gelten. Dann würde der Zufall regieren und der Unterschied zwischen guten

und schlechten Menschen ebenso bedeutungslos sein, wie die Wirksamkeit der nur der Form halber für wirksam erklärten, in Wirklichkeit aber nicht entscheidenden Motive. Dann hätte es aber auch keinen Zweck, durch die Erziehung und Belehrung auf die Ausbildung von sittlichen Grundsätzen hinzuwirken, die ja doch auf das Wollen keinen entscheidenden Einfluss ausüben würden.

Dieses Ergebnis wird durch eine Betrachtung der oben erwähnten, auf die Begründung der Moral bezüglichen Systeme bestätigt. Hinsichtlich der Motive des sittlichen Handelns führt die Annahme, dass dabei das sittliche Gefühl den Ausschlag gibt, ebenso zum Determinismus, wie diejenige, nach der dabei der Verstand oder die Vernunft massgebend ist, denn sowohl das moralische Gefühl wie die geistige Begabung ist bei den einzelnen Menschen in ungleichem Masse vorhanden, und diese Ungleichheit muss, wenn es auf das Gefühl oder auf Verstand und Vernunft ankommt, einen entscheidenden Einfluss ausüben. Selbst wenn man annehmen wollte, allen Menschen komme in gleichem Masse „wertschätzende Erkenntnis“ oder Vernunft zu, die zum Guten antreibe, käme man nicht zum Indeterminismus, weil daneben die Stärke der zu unsittlichen Handlungen führenden Antriebe in Betracht zu ziehen wäre, die ganz gewiss bei dem einzelnen Menschen ungleich ist. Wollte man aber im Widerspruch mit offensichtlichen Tatsachen annehmen, die vorhandene Vernunft sei diesen Antrieben in allen Fällen gewachsen, so würde es an einer befriedigenden Antwort auf die später zu erörternde Frage fehlen, wie die Menschen trotzdem dazu kommen, das Böse zu wollen.

Eine Betrachtung der Moralsysteme, die in Bezug auf die angenommenen Zweckbestimmungen von einander unterschieden werden, führt zu dem nämlichen Ergebnis. Der Eudämonismus, dem die griechischen Philosophen fast durchweg huldigten, der aber auch jetzt besonders in der Form des Utilitarismus viele Anhänger hat, führt folgerichtig ohne weiteres zum Determinismus. Das Hauptmotiv, das den Menschen zum Handeln antreibt, ist hienach der Trieb, sein eigenes Glück oder das Wohl anderer Menschen oder beides zugleich zu befördern. Als das geeignetste Mittel hiezu gilt die Tugend. Dem Streben, tugendhaft zu handeln, stellen sich zwar nur allzu häufig Antriebe anderer Art entgegen, deren Ueberwindung zu einem pflichtgemässen Handeln erforderlich ist. Aber der Eudämonismus muss, da er den Menschen einem bestimmten Ziele zustreben lässt und als sicherstes Mittel zu dessen Erreichung sittliches Handeln bezeichnet, immer

mit der Wirksamkeit der einen wie der anderen Motive rechnen. Er lässt die Willensentschliessung davon abhängig sein, ob die sittlichen Motive das Uebergewicht behaupten oder ob sie zu schwach dazu sind. Bei der Annahme, dass ein grundloses (motivloses) Handeln möglich sei, würde die ganze Lehre in der Luft schweben; insbesondere würde die Tugend, weil das Wollen überhaupt nicht durch Motive bestimmt wird, nicht als ein geeignetes Mittel zur Erreichung des gesteckten Zieles erscheinen.

Ebenso liegt die Sache, wenn die Vervollkommnung des Handelnden oder der ganzen Menschheit Zweck des sittlichen Handelns ist. Auch nach dieser Lehre dient ja das sittliche Handeln als Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke, was keinen Sinn hat, wenn das Wollen nicht durch Motive bestimmt wird, sondern ursachlos erfolgt.

Etwas anders verhält es sich mit der Auffassung, dass der Mensch das Gute aus Liebe zu Gott und aus Gehorsam gegen dessen Gebote tun solle. Aber diese Lehre wird häufig mit der Annahme bestimmter, durch das sittliche Handeln zu erreichender Zwecke verbunden. Sie lässt sich jedenfalls nur durchführen, wenn man annimmt, dass der Glaube, die tugendhafte Gesinnung usw. als lebendige Kräfte wirken, durch die eine Ueberwindung der entgegenstehenden Antriebe erreicht werden kann. Welcher Religion oder Konfession jemand angehört, in welchem Grade er gläubig oder von christlichen Gesinnungen erfüllt, überhaupt als tugendhaft anzusehen ist, kann von diesem Standpunkte aus nicht gleichgültig sein. Man kann aber, wie schon hervorgehoben wurde, unmöglich annehmen, dass zwar die guten Eigenschaften, die man durch die Erziehung, die Predigt usw. ausbilden will, das Wollen bestimmen, nicht aber auch ihr Mangel oder das Vorhandensein von positiv schlechten Eigenschaften.

Dazu kommt, dass auch vom religiösen, besonders vom christlichen Standpunkte aus regelmässig ein enger Zusammenhang zwischen Tugend und Glück angenommen wird. Das letztere soll nach der Theorie zwar nicht das Motiv des sittlichen Handelns sein; aber dem Gläubigen wird doch meistens (in mehr oder weniger deutlicher Weise) in Aussicht gestellt, dass sich sein Schicksal in einem künftigen Leben nach seiner Würdigkeit oder nach seinem Verhalten in dieser Welt richten werde. Die Einwirkung dieser Lehre auf die einzelnen Menschen läuft praktisch auf dasselbe Ergebnis hinaus wie diejenige des Eudämonismus. Jedenfalls ist dies bei der grossen Masse der Menschen der Fall, die durch den Wunsch, in den Himmel zu kommen, und die Furcht

vor der Hölle vielfach in ihrem Wollen bestimmt wird, ja, nicht selten zufolge besonderer Hinweisungen darauf bestimmt werden soll. Ein stärkeres Motiv zum sittlichen Handeln, als das erwähnte, kann es ja für den Gläubigen, der sich durch die Folgen seines Handelns bestimmen lässt, nicht geben. Von diesem Streben gilt aber dasselbe, was hinsichtlich des Eudämonismus bemerkt wurde. Es könnte nicht wirksam werden, wenn das Wollen überhaupt nicht durch das stärkste Motiv bestimmt würde, sondern ein von den Motiven unabhängiges „Willensvermögen" entscheidend wäre.

Ein enger Zusammenhang zwischen Tugend und Glück wird übrigens ziemlich allgemein angenommen; überall tritt der Wunsch hervor, dass es dem Guten gut, dem Bösen schlecht ergehen, die Tugend belohnt, das Laster bestraft werden möge. Ob man den Lohn in einem künftigen Leben erwartet, oder ihn in dem Bewusstsein findet, seine Pflicht getan zu haben, oder an den Satz glaubt: „Denn alle Schuld rächt sich auf Erden", ist in dieser Beziehung einerlei. Eine Tugendlehre, die dahin ginge, die Tugend werde in diesem und in einem künftigen Leben zum Unglück führen, ist auch undenkbar, und würde jedenfalls keinen Anklang finden, da kaum jemand zu finden ist, der unglücklich sein oder werden will.

Selbst Kant, der den Eudämonismus, dem er in früherer Zeit gehuldigt hatte, später auf das heftigste bekämpfte und nur diejenigen Handlungen als sittlich ansah, die lediglich der Achtung vor dem Sittengesetz entsprungen seien, hat einen solchen Zusammenhang angenommen. Nach seiner Lehre soll zwar nicht das Streben nach Glückseligkeit, sondern nur das Sittengesetz den Bestimmungsgrund bilden, der zum Guten führt, und soll die Moral nicht lehren, wie wir glücklich werden, sondern wie wir uns der Glückseligkeit würdig machen. Die schon daraus hervorleuchtende „natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewusstsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit als Folge derselben" lässt sich nach Kant nicht bloss als möglich denken, sondern ist auch eine Forderung (ein Postulat) der praktischen Vernunft. Die Glückseligkeit ist nach seiner Ansicht nicht das höchste Gut. Die Menschen dürfen aber wegen der Weisheit und Güte Gottes annehmen, dass in dem Begriffe des höchsten Gutes auch die eigene Glückseligkeit mit enthalten sei.[198]) Schliesslich sind übrigens die praktische Vernunft und die Achtung vor dem Sittengesetz, die nach Kant das Wollen zur Sittlichkeit führen, der Sache nach ebenso

Motive, wie die ihnen entgegenstehenden sinnlichen Antriebe. Nach seiner Auffassung herrscht denn auch auf dem Gebiete des Wollens, wie oben (S. 89) erwähnt wurde, nicht Gesetzlosigkeit, sondern eine besondere Art der Kausalität (die „Kausalität aus Freiheit"), von deren Wesen man sich allerdings keine Vorstellung machen kann.

Wie man sich auch zu der dargelegten Auffassung stellen möge, man stösst bezüglich des sittlichen Wollens im Leben wie in der Theorie überall auf Motive. Die Annahme eines ursachlosen oder motivlosen Wollens — und nur zwischen ihr und dem Determinismus hat man, wie oben dargelegt wurde, zu wählen — wird zur Begründung der Moral nicht erfordert; sie ist sogar, wie jetzt mehr und mehr anerkannt wird, [199]) ja selbst viele von den neueren, in Abschnitt VII bekämpften Gegnern annehmen, mit der Moral unverträglich; denn diese setzt notwendig voraus, dass der Mensch durch sittliche Motive, also auch durch Motive überhaupt bestimmt werden kann. Der Unterschied zwischen guten und schlechten Menschen würde, wenn das Handeln grundlos erfolgte, wie bereits oben erwähnt wurde, verschwinden, und eine sittliche Bewertung des Charakters wäre unmöglich, weil dann lediglich der Zufall regierte. Auch eine Ethik als Wissenschaft könnte dann sowenig wie andere Geisteswissenschaften bestehen.

Der schon erwähnte Satz Kants: „du kannst, denn du sollst", von dem noch später die Rede sein wird, ist nicht haltbar; daraus, dass man etwas tun soll, folgt an sich nicht, dass man es auch wirklich immer wollen kann, und das Bewusstsein, dass man stets so wollen könne, wie man solle, besteht, wie oben dargelegt wurde, nicht allgemein, würde auch nichts beweisen. Zu alledem kommt noch, dass die Frage, wie der Mensch trotz besseren Wissens schlechte und strafbare Handlungen vornimmt, sich nach dem Determinismus einfach erklärt, während der Indeterminismus ihr hülflos gegenüber steht.

Dass der Mensch im allgemeinen ein schwaches Geschöpf ist, dem es sehr schwer fällt, auf dem rechten Wege zu bleiben, insbesondere seine Begierden und Leidenschaften im Zaum zu halten, ist nicht bestritten. Schon der römische Dichter Ovid hat in den Metamorphosen gesagt, dass er sehr oft das Böse tue, obgleich er das Gute kenne und billige (video meliora proboque; deteriora sequor). In ähnlichem Sinne hat der Apostel Paulus gesagt: das Gute, das ich will, das tue ich nicht und das Böse, das ich nicht will, tue ich. Mit Rücksicht darauf hat er betont, die Menschen seien allzumal Sünder, es sei auch nicht

einer, der Gutes tue. In dieser Auffassung hat wohl die christliche Lehre von der Erbsünde ihren letzten Grund, nach der es dem Menschen zufolge des Sündenfalles schwer, ja unmöglich ist, sich ohne höheren Beistand von der Sünde frei zu halten. Mit ihr hängt ferner die u. a. von Kant vertretene, wohl als Folge seiner religiösen Erziehung anzusehende Ansicht zusammen, dass der Mensch von Natur „radikal böse" sei.[200]) In ähnlichem Sinne hat sich auch Friedrich der Grosse Sulzer gegenüber geäussert, indem er ihm sagte: „Mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race, à laquelle nous appartenons." Diesen Ausspruch hat dann Kant in der Anthropologie (am Schluss des § 87) gebilligt. Ob und inwieweit dies Alles zutreffend ist, soll hier nicht erörtert werden. Aber schon die feststehende Tatsache, dass der Mensch ohne Rücksicht auf die Folgen so oft wissentlich Unrecht tut, wäre unerklärlich, wenn er zufolge der ihm zugeschriebenen unbedingten Willensfreiheit stets in der Lage wäre, das Böse zu unterlassen und es dazu nur eines einfachen, in seinem Belieben stehenden Entschlusses bedürfte. Mit Rücksicht darauf konnte Scheffel den Mönch von Banth sagen lassen:

„Denn warum, wie Sonnenlicht und Schatten,
Gut und Böse in der Welt gepaart ist,
Und warum trotz innern sichern Wissens,
Das uns sagt, was Recht ist und was Unrecht,
Jedem doch die Sünde angeboren,
Dieses ist ein ernstes Weltgeheimnis."

Nach dem richtig verstandenen Determinismus besteht aber ein solches Geheimnis nicht. Dass die Willensentschliessung so häufig zu unsittlichen Handlungen führt, zu denen ja häufig Gefühle der Lust oder Unlust drängen, erklärt sich dadurch, dass die sittlichen Grundsätze nicht bei allen Menschen im wünschenswerten Masse vorhanden sind und dass sie nicht die erforderliche Stärke haben oder es an der notwendigen Willenskraft, d. h. an der Widerstandskraft gegenüber den, die Sittlichkeit bedrohenden sinnlichen Antrieben fehlt. Dass ein Trieb, der nach dem Charakter des Handelnden in dessen Innerem, besonders in den herrschenden Vorstellungsmassen keinen genügenden Widerstand findet, ihn fortreisst, ist nach der früher dargelegten Natur des Wollens ganz natürlich, ebenso, dass bei dem Vorhandensein mehrerer, sich widerstreitender Motive derjenige Beweggrund den Ausschlag gibt, der mit Rücksicht auf die Beschaffenheit des Charakters als der stärkste erscheint. Insbesondere

wird dadurch auch die Tatsache erklärt, dass so viele Menschen (z. B. Trinker, Morphinisten, Spieler, Gewohnheitsdiebe usw.) ihren durch die Gewohnheit erstarkten, sie vollständig beherrschenden Leidenschaften so oft selbst dann unterliegen, wenn sie dadurch offensichtlich ins Verderben gestürzt werden. Könnten solche Personen durch einfachen Entschluss die schlechten Gewohnheiten abschütteln, so wäre es unerklärlich, dass dies in so vielen Fällen nicht geschieht. Die Erfahrung spricht auch sehr deutlich dafür, dass vielfach lediglich der Mangel an der erforderlichen Willenskraft zu verwerflichen Handlungen führt.

Wie Scholten mit Recht anführt, hat Petrus seinen geliebten Herrn und Meister nur aus Willensschwäche, oder weil er dem Gefühle der Furcht nachgab, verleugnet; er würde dies gewiss nicht getan haben, wenn es lediglich von seinem Belieben oder seinem Wunsch abgehangen hätte, die Furcht zu überwinden, die ihn in jenem Augenblick beherrschte. Später, als er unter dem Einfluss der Erkenntnis seiner schlechten Handlung und der Reue darüber die erforderliche Widerstandskraft erlangt hatte, hat er anders gehandelt. Aehnlich verhält es sich in gar vielen Fällen, in denen aus Mangel an der erforderlichen Willenskraft die zum Unrecht treibenden Motive das Wollen bestimmen. Der Determinismus wird diesem Umstand allein gerecht; nur er erklärt auch in dieser Richtung die in Ansehung des Wollen gegebenen Tatsachen. Wie die zu unsittlichen Handlungen antreibenden Motive, besonders sinnliche Antriebe, das Wollen nur dann bestimmen, wenn sie stärker sind als die ihnen entgegenstehenden sittlichen Gefühle und Vorstellungen, so verhält es sich auch mit den letzteren. Sie greifen nur dann durch, wenn sie sich im Kampfe zwischen mehreren, in entgegengesetzter Richtung wirkenden Motiven als stärker erweisen. Ein Unterschied kann in dieser Hinsicht nicht bestehen. Deshalb helfen die besten Vorsätze nichts, wenn es an der erforderlichen Willenskraft fehlt. Das stärkste Motiv dringt im Wahlvorgang durch, determiniert sonach das Wollen, gleichviel, ob es zum Guten oder zum Bösen führt.

Die bei der Begründung der Moral in Betracht kommenden Vorgänge liefern hienach keinen Stoff für die Bekämpfung des Determinismus. Vielmehr können sie nur in der Auffassung bestärken, dass das Wollen auch auf dem die Sittlichkeit betreffenden Gebiete durchweg durch (gute oder schlechte) Motive bestimmt oder determiniert wird.

2. Die sittliche Zurechnung und Verantwortlichkeit. Das sittliche Verschulden.

Dem Determinismus wird noch entgegengehalten, wenn man ihn anerkenne, sei jede sittliche Zurechnung und Verantwortlichkeit ausgeschlossen, könne überhaupt von einem sittlichen Verschulden nicht die Rede sein. Dieser Einwand hat einigen Schein für sich, kann aber nicht durchschlagen.

Dass eine Handlung einer bestimmten Person zugerechnet wird, sagt nicht mehr, als dass sie auf diese Person zurückzuführen oder diese als Täter anzusehen sei. Dasselbe gilt von der Annahme, eine Person sei für eine bestimmte Tat verantwortlich. Nach dem Determinismus kann man in diesem Sinne jedem Menschen die von ihm gewollten und ausgeführten Taten zurechnen, denn er ist deren Urheber; ja sie haben in seinem Charakter ihren Grund. Ebenso kann man ihn deshalb zur Verantwortung ziehen, weil er die absichtlich vorgenommene Handlung gewollt hat und sie aus seinem inneren Wesen entsprungen ist; er hat als der Täter die Folgen seiner Tat zu tragen.

Bei der sittlichen Zurechnung und Verantwortlichkeit bestehen die Folgen einer unsittlichen Handlung darin, dass die Beurteilung dieser Handlung ungünstig ausfällt, ja, dass dieses Werturteil auch auf den Charakter des Handelnden ausgedehnt wird, wenn die Tat darin ihren Grund hat. Nach dem Determinismus kann sogar aus den einzelnen Handlungen auf diesen Charakter geschlossen werden und ist der weitere Schluss berechtigt, dass der Handelnde, wenn er seinen Charakter nicht ändere, in Zukunft wieder ähnlich handeln werde, weil danach der Charakter oder die Gesinnung eine grosse Bedeutung für den Inhalt des Wollens hat. Es ist deshalb nicht einzusehen, warum die sittliche Verantwortlichkeit für eine unsittliche Handlung wegfallen soll, wenn der Determinismus massgebend ist. In derartigen Fällen handelt es sich nur um die Frage, ob einer sittlichen Norm genügt oder ob ihr zuwidergehandelt worden ist. Im letzteren Falle tritt ohne weiteres die Missbilligung der Handlung ein, die auch auf den Täter übertragen wird, weil sie in dessen Eigenschaften ihre Ursache hat. In dieser Missbilligung besteht, wie Windelband[201]) hervorgehoben hat, alles, was wir Verantwortlichmachen nennen. Die Frage, wie das Wollen zustande kommt, hat aber für die erwähnten Werturteile keine Bedeutung. Ob eine Handlung oder ein Charakter gut oder schlecht ist, hängt vielmehr lediglich von ihrer Beschaffenheit ab.

Steht hiernach der Determinismus einer Verantwortlichmachung in der Form der Missbilligung nicht im Wege, so verhält es sich anders nach dem folgerichtig durchgeführten Indeterminismus. Da das Wollen sich nach diesem nicht mit Notwendigkeit aus dem inneren Wesen des Menschen ergibt, sondern der von den Motiven wie vom Charakter unabhängige „freie Wille" über den Inhalt des Wollens entscheiden soll, kann dieses mit dem Charakter des Handelnden in Widerspruch stehen. Die Handlung ist nicht auf das innere Wesen des Handelnden zurückzuführen, überhaupt nicht im strengen Sinne dieses Wortes verursacht, sondern ursachlos. Für eine solche Tat kann man aber den Handelnden nicht verantwortlich machen, weil er nicht deren Ursache, sondern sie einem Zufall entsprungen ist, der mit seinem inneren Wesen nichts zu tun hat.[202]) Zutreffend hat Windelband (a. a. O. S. 240, 241) in dieser Beziehung gesagt: „Wenn man meint, Verantwortlichkeit setze eine ursachlose, naturgesetzlich nicht bedingte Willensentscheidung voraus, so bringt man sich in einen ganz offenbaren Widerspruch. Denn es ist absolut nicht zu verstehen, wie man etwas anderes verantwortlich machen kann, als eine Ursache für eine Wirkung. Rechtlich machen wir den Menschen dafür verantwortlich, was er getan hat, und so besteht auch die moralische Verantwortlichkeit darin, dass wir den Charakter als die Ursache der Willensentscheidung und der Handlung betrachten. Darin gerade liegt der Schmerz der Reue, dass wir die schlechte Handlung als die notwendige Folge unseres Charakters erkennen, dass wir erfahren: wir haben so handeln müssen, weil wir so sind. Sollte in uns etwas geschehen, wovon wir nicht die Ursache wären, sollte es also eine ursachlose Willensentscheidung in uns geben, so wüsste man absolut nicht mehr, wie wir dafür sollten verantwortlich gemacht werden. Was ursachlos geschähe, wäre der absolute Zufall und dafür könnte niemand mehr verantwortlich gemacht werden. Die Verantwortlichkeit reicht nur so weit wie das kausale Verhältnis." Auch die Behauptung, die Verantwortlichkeit setze voraus, dass der Mensch hätte anders wollen können, hat Windelband mit guten Gründen zurückgewiesen, indem er sagte, die Behauptung, „er hätte anders wollen können", enthalte eine Täuschung, denn die Bedingung, unter der dieses „hätte" allein gelten könne, sei eben die, „wenn er anders gewesen wäre".

Auch in anderen Richtungen hat die Verantwortlichmachung durch Missbilligung schlechter Handlungen nach dem Determinismus einen besseren Sinn, als nach der Ansicht der Gegner. Nach

der deterministischen Lehre muss ja der Handelnde nicht unter allen Umständen einem bestimmten Motive folgen, sondern wird er durch dasjenige Motiv bestimmt, das zur Zeit der Tat mit Rücksicht auf die gegebenen inneren Zustände oder den Charakter als das stärkste erscheint. Er kann also durch die Erkenntnis, dass eine von ihm beabsichtigte Handlung allgemein missbilligt wird, ebenso wie durch andere Umstände, z. B. die Regungen des Gewissens, die Furcht vor Strafe usw., von einer derartigen Handlung abgehalten werden. Die sittliche Verurteilung einer Handlung durch die Umgebung oder durch die Gesamtheit kann hiernach einen erzieherischen Einfluss ausüben. Neben dem Einfluss des Gewissens und der Furcht vor Strafe treiben auch tatsächlich derartige Werturteile zu guten Handlungen an und halten sie von schlechten ab. Sucht man doch auf Kinder, denen von den Gegnern gleichfalls eine unbedingte Willensfreiheit versagt wird, schon vom frühesten Alter an durch Lob und Tadel, wie durch Strafen zu wirken. Warum sollen erwachsene Menschen solchen Einflüssen unzugänglich sein? Nach dem folgerichtig durchgeführten Indeterminismus fehlt es an einer Grundlage dafür, weil die Motive das Wollen überhaupt nicht determinieren sollen. Dagegen können, ja müssen nach dem Determinismus derartige Einflüsse auf das Wollen einwirken; denn die Menschen werden danach durch Motive bestimmt, sind sonach lenkbar, wie es die Moral, insbesondere die Erziehung zur Sittlichkeit erfordert.

Der Kantsche Satz: „Du kannst, denn du sollst", der einen unberechtigten Schluss enthält und durch die Erfahrung nicht bestätigt wird, ist in dieser unbedingten Fassung unhaltbar. Dass man von dem Menschen nichts verlangen soll, was unmöglich ist, gilt zwar auch bezüglich der Sittlichkeit; aber dabei kann es sich nur darum handeln, was den Menschen als solchen im allgemeinen möglich ist, nicht darum, was der einzelne in einem gegebenen Falle mit Rücksicht auf seinen Charakter, insbesondere seine Gefühle und Vorstellungen wollen kann.[203]) Nur im allgemeinen bestehen in dieser Beziehung, wie auch Windelband (a. a. O.) hervorhebt, verschiedene Möglichkeiten, während dem einzelnen Menschen durch die ganze Art seiner Gefühlstätigkeit und Willensrichtung die Entscheidung vorgeschrieben ist und er nur anders handeln könnte, wenn er anders wäre. Aber wenn man an diesen Beschränkungen festhält, die nicht hindern, dass dem Handelnden durch die Verantwortlichmachung das Urteil über sein Wesen ausgesprochen wird, hat der erwähnte, bedingungsweise zu fassende Satz auch nach dem Determinismus einen guten Sinn. Es heisst

hiernach: „Du sollst" mit dem Zusatze: Du kannst auch, wenn du die richtige Einsicht und Willenskraft hast oder erlangst, wenn du dir die nötige Selbstbeherrschung aneignest usw. Ebenso kann sich der Mensch hinsichtlich der Vergangenheit sagen: Du hättest anders handeln sollen und du hättest es auch gekonnt, wenn du einen besseren Charakter hättest, wenn du nicht so schwach gewesen oder deinen Grundsätzen gefolgt wärest usw. Die Erkenntnis des Sollens übt hiernach, wie das später zu erörternde Gewissen, nach dem Determinismus unzweifelhaft erheblichen Einfluss auf das Wollen aus, während es nach dem folgerichtig durchgeführten Indeterminismus vom Zufall abhängt, ob der von den Motiven unabhängige „freie Wille" sich für oder gegen das Sittengesetz entscheidet.

Etwas anders als bezüglich der Zurechnung und der Verantwortlichkeit liegt die Sache hinsichtlich des sittlichen Verschuldens. Geht man, wie es hergebracht ist, von der Auffassung aus, eine Schuld liege nur dann vor, wenn der Täter ungeachtet der vorhandenen Motive und seines Charakters auch anders handeln konnte, so wird die Annahme einer solchen Schuld durch den Determinismus ausgeschlossen; mit einem derartigen Schuldbegriff ist er schlechterdings unvereinbar. Es fragt sich aber, was dem anderen zu weichen hat und in dieser Beziehung kann die Entscheidung nicht zweifelhaft sein. Der erwähnte Schuldbegriff setzt voraus, was erst zu beweisen wäre. Wenn die oben dargelegten Gründe zur Annahme des Determinismus nötigen, so beruht der, aus irrtümlichen Anschauungen über die Natur des Wollens und der Annahme eines unbedingten „Auchanderskönnens" hervorgegangene Begriff auf unrichtigen Voraussetzungen, was seine Umgestaltung, wie sie bezüglich anderer Begriffe schon oft erfolgte, unvermeidlich macht. Die von den Menschen gebildeten, sehr oft unrichtig oder ungenau gefassten Begriffe müssen sich nach der Wirklichkeit richten. Deshalb darf man nicht feststehende Tatsachen missachten oder beiseite schieben, weil ein unrichtig gebildeter Begriff mit ihnen nicht zu vereinbaren ist.[204]) Gäbe es nach dem Determinismus überhaupt keine Schuld, so müsste dieser Begriff fallen. In Wirklichkeit behält aber der Begriff der Schuld für das Gebiet der Moral wie für das Strafrecht, in dem er eine besonders wichtige Rolle spielt, auch dann seine Bedeutung, wenn man auf die Annahme des „Auchanderskönnens" verzichtet.

Wie im nächsten Abschnitt (bezüglich des rechtlichen Verschuldens) dargelegt werden wird, hat das Wort „Schuld" im

Laufe der Zeit seine Bedeutung gewechselt. Man hat früher, auch soweit es sich um das damals mit der Moral noch eng verbundene Strafrecht handelte, zwischen Ursache und Schuld nicht so scharf unterschieden, wie es jetzt geschieht. Auch kann der auf das „Auchanderskönnen" gestützte strafrechtliche Schuldbegriff nicht aufrecht erhalten werden.

Bezüglich der Moral muss das Hauptgewicht in Beziehung auf die Schuldfrage auf die Gesinnung gelegt werden, aus der die Tat entsprungen ist. Sie entscheidet darüber, ob und in welchem Grade eine ihrer äusseren Beschaffenheit nach mit dem Sittengesetz in Widerspruch stehende Handlung dem Wollenden als Schuld anzurechnen ist. Dieser Auffassung steht aber der richtig verstandene Determinismus in keiner Weise entgegen. Ob eine Handlung wirklich gewollt war und ob sie dem Charakter oder der Gesinnung des Handelnden entspricht, ist ganz unabhängig von der Frage, wie das Wollen zustande kommt. Eine sittliche Schuld in diesem Sinne gibt es sonach auch nach dem Determinismus; das „Auchanderskönnen" (im Sinne des Indeterminismus) ist aber aus dem Schuldbegriff zu entfernen, weil die erwähnte Annahme unhaltbar ist und es bei der davon untrennbaren Annahme eines motivlosen Wollens an jedem Grund fehlt, den Handelnden für die von seinem inneren Wesen unabhängigen Willensentschliessungen verantwortlich zu machen. Dieses Begriffsmerkmal ist auch ganz überflüssig; denn zur Begründung der sittlichen Zurechnung und Verantwortlichkeit genügt es nach den früheren Ausführungen, dass die von einer bestimmten Person vorgenommene Handlung von ihr gewollt war und dass sie den Ausdruck ihrer Gesinnungen bildet.

3. Das Gewissen, die Reue, die Scham, das Schuldbewusstsein.

Bei jedem normal entwickelten Menschen lässt sich bei den die Sittlichkeit berührenden Handlungen stets die Stimme des Gewissens hören; das ist eine unbestrittene und für die Moral sehr wichtige Tatsache. Das Gewissen warnt den Menschen vor einer unrechten Tat und macht ihm, wenn er sie begangen hat, Vorwürfe. Es äussert sich dagegen in einer gewissen Zufriedenheit mit sich selbst, wenn der Mensch eine gute Handlung vorgenommen hat. Die Aeusserungen des Gewissens beziehen sich nicht bloss auf einzelne Handlungen, sondern auch auf den Charakter, mit dem der Mensch gleichfalls zufrieden oder unzufrieden sein kann. Das erklärt sich nach

dem Determinismus sehr leicht, da danach der Charakter für das Wollen von entscheidender Bedeutung ist, weniger leicht dagegen nach dem (folgerichtigen) Indeterminismus, nach dem das Wollen von dem Charakter unabhängig sein soll.

Bezüglich der Natur und des Inhalts des Gewissens wie hinsichtlich seines Ursprungs bestehen Meinungsverschiedenheiten. Von einer Seite wird das Hauptgewicht auf die Werturteile gelegt, die der Mensch bezüglich seiner Handlungen und seines Charakters fällt; das Gewissen erscheint danach als eine innere Stimme, die dem Menschen sagt, was gut und was böse ist, oder als eine Art von Gerichtshof. In diesem Sinne sagt Goethe: „Vor jedem steht ein Bild dess, was er werden soll; solang er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll." Auch stimmt dazu sein Ausspruch:

„Sofort nur wende dich nach innen,
Das Zentrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst keine Regel da vermissen,
Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag."

Nach anderen wird die erwähnte Beurteilung der Vernunft oder Einsicht zugewiesen, das Gewissen dagegen auf die mit der Wertbeurteilung verbundenen Gefühle beschränkt.[205])

Für die hier erörterten Fragen ist es gleichgültig, ob man die erstere oder die letztere Auffassung für richtig hält. Dass das Gewissen nicht, wie früher vielfach angenommen wurde, ein besonderes „Seelenvermögen" oder eine selbständige, von den Gefühlen und Vorstellungen unabhängige „Fähigkeit" darstellt, versteht sich nach den Ausführungen in Abschnitt III von selbst. Wie Wundt in der Ethik (S. 480 ff.) darlegt, handelt es sich dabei um einen aus Gefühlen und Vorstellungen bestehenden Vorgang, dessen Abschluss das Urteil bildet.

Der Ursprung des Gewissens wurde früher meistens und wird jetzt noch vielfach in einer von Gott verliehenen, besonderen Gabe oder doch in einer bei allen Menschen vorhandenen ursprünglichen Anlage gefunden. Mit dieser, besonders von Theologen ausgesprochenen Auffassung hängt die Ansicht, im Gewissen komme die Stimme Gottes zum Ausdruck, sowie die Annahme zusammen, das Gewissen habe bei allen Menschen einen gleichen Inhalt, so dass es jedermann sage, was gut und was böse sei.

Die den Inhalt des Gewissens bildenden Werturteile sind aber nicht bei allen Menschen gleich, sondern hängen von

den nach Ort und Zeit wechselnden sittlichen Anschauungen ab, deren Entstehung und Veränderlichkeit oben dargelegt worden ist. Welche Werturteile der Einzelne über sein eigenes Verhalten und seinen Charakter fällt, richtet sich nach seinen sittlichen Grundsätzen, die wiederum durch die allgemeinen, bei dem betreffenden Volk zur Zeit herrschenden Anschauungen beeinflusst werden. Den Wilden tadelt sein Gewissen nicht, wenn er einen Feind tötet; ja, soweit es allgemein Sitte war, dessen Leichnam aufzuzehren, hat auch die Menschenfresser ihr Gewissen nicht getadelt. Sie taten ja nur, was allgemein als zulässig angesehen wurde. Auch wurde diese Zulässigkeit von ihnen selbst nicht bezweifelt. Wo die Blutrache als eine heilige Verpflichtung gilt, kann nicht deren Ausübung, sondern deren Unterlassung Gewissensbisse bereiten. Den Mohammedaner tadelt sein Gewissen nicht, wenn er mehrere Frauen heiratet und sich daneben noch Kebsweiber hält. Dagegen wird es ihm, wenn er gläubig ist, Vorwürfe machen, wenn er Wein getrunken oder Schweinefleisch gegessen hat usw. Es wird denn auch jetzt meistens angenommen, dass das Gewissen mit den oben erwähnten, den Massstab für die sittlichen Werturteile bildenden, sittlichen Anschauungen im engsten Zusammenhang steht und dass der Inhalt seiner Aussprüche davon abhängt, was der Einzelne auf Grund seiner durch die Umgebung, Erziehung usw. beeinflussten Entwicklung für zulässig oder für geboten erachtet.[206]) Das Gewissen ist hienach, wie Lipps (a. a. O. S. 160) bemerkt, nicht angeboren, sondern geworden, ferner ist es wandelbar und bei den einzelnen Personen verschieden. Es ist auch nicht die ursprüngliche Quelle der bei den einzelnen Menschen vorhandenen sittlichen Anschauungen, sondern es gibt ihnen Ausdruck, weil sie auch bei solchen Urteilen als Massstab dienen, die der Mensch über sich selbst fällt. In dieser Beziehung kommt aber wenig darauf an, ob man das Gewissen oder ob man die Einsicht oder die Vernunft als entscheidend ansieht; denn darüber besteht Uebereinstimmung, dass Werturteile dieser Art sich bei allen Menschen vorfinden und dass sie aus dessen innerem Wesen entspringen. Goethe konnte deshalb in Uebereinstimmung mit dem oben (S. 172) erwähnten Ausspruch im Tasso sagen:

„Ganz leise spricht ein Gott in unserer Brust,
Ganz leise ganz vernehmlich, zeigt uns an,
Was zu ergreifen ist und was zu flieh'n."

In diesem Sinne ist auch der Ausspruch wohlberechtigt:

„Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewusst.“ Dabei ist aber der Nachdruck auf das Wort „guter“ zu legen und zu beachten, dass das Gewissen nicht bei jedem Menschen dieselben Urteile fällt, die sittlichen Anschauungen und die daraus hervorgehenden Werturteile vielmehr bei den einzelnen Menschen einen verschiedenen Inhalt haben.

Die dargelegten Erscheinungen erklären sich nach dem Determinismus in jeder Richtung. Wie der Mensch über das Verhalten und den Charakter anderer Werturteile fällt, so beurteilt er auch sich selbst und zwar bezüglich der sittlichen Eigenschaften ebenso wie hinsichtlich der körperlichen und geistigen (Schönheit, Verstand usw.). Mit den die eigene Person betreffenden, sittlichen Werturteilen sind aber regelmässig Gefühle der Lust oder Unlust verbunden, indem dadurch entweder Zufriedenheit oder Unzufriedenheit hervorgerufen wird. Wenn das Gewissen einem Menschen sagt, er habe eine schlechte Handlung begangen oder einen schlechten Charakter, so kann er dadurch sehr gequält, ja durch die ihm bereiteten Schmerzen unter Umständen zur Verzweiflung getrieben werden. Deshalb wird ein gutes Gewissen mit Recht als eines der grössten Güter, ein schlechtes als Unglück angesehen. Dabei wird es auch bleiben, wenn der Glaube an das unbedingte „Auchanderskönnen“ wegfällt; denn der Gedanke, dass man wegen seines mangelhaften Charakters schlechte Handlungen habe vornehmen müssen und der Gefahr ausgesetzt sei, dies auch ferner zu tun, ist an sich schmerzlich genug und enthält einen Sporn, an der Besserung des Charakters zu arbeiten.

Uebrigens hängt die Stärke der erwähnten Gefühle von besonderen Umständen, von der Gemütsart oder dem Temperament, der grösseren oder geringeren Erregbarkeit usw. ab. Es gibt Menschen mit besonders zartem Gewissen, ja, solche, denen dieses, wie es bei Melancholikern in hohem Grade der Fall ist, auch dann Vorwürfe macht, wenn kein ernstlicher Grund dazu vorliegt, aber auch solche, deren Gewissen sehr stumpf ist und die alles leicht nehmen. Auch die mit dem Gewissen zusammenhängenden Erscheinungen sprechen hiernach in keiner Weise gegen den Determinismus, nach dem sie sich sehr einfach erklären. Dass die Aeusserungen des Gewissens und die damit verbundenen Gefühle von den sittlichen Anschauungen der Handelnden abhängen, spricht sogar entschieden zugunsten der deterministischen Auffassung, weil sowohl der Inhalt des Gewissens und der bei

seinen Aeusserungen zur Anwendung gelangende Masstab als die Stärke der Aeusserungen bei den einzelnen Menschen verschieden ist, sonach auch der Einfluss des Gewissens auf das Wollen bei den einzelnen Menschen ein ungleicher sein muss. Wer annimmt, dass das Wollen überhaupt nicht determiniert wird, kann folgerichtig auch den Kundgebungen des Gewissens eine determinierende Wirkung nicht zuschreiben.

Auch von Schriftstellern, die ein grundloses Wollen nicht für möglich halten und zugeben, dass der Inhalt des Gewissens und der sittlichen Vorstellungen bei den einzelnen Menschen verschieden ist, wird zwar behauptet, die Tatsache, dass es ein sittliches Bewusstsein gebe, nötige zur Annahme einer indeterministischen Wahlfreiheit.[207]) Aber für diese Auffassung fehlt es an jeder Unterlage, weil das in Frage stehende Bewusstsein sich in der angegebenen Weise erklärt und keineswegs auf eine derartige Wahlfreiheit verweist.

Das Gewissen äussert sich auch nicht bloss, wenn dem Entschluss ein Kampf zwischen mehreren Motiven vorherging, sondern ebenso dann, wenn eine unsittliche Handlung nur durch ein einziges Motiv, z. B. durch Zorn, Eifersucht, usw., herbeigeführt wurde und sittliche Erwägungen dabei gar nicht oder zu spät eintraten, also eine Wahl nicht stattfindet. Dann hält der Mensch sich vor, dass es ihm an Pflichtgefühl oder an Selbstbeherrschung fehle; das Gewissen fordert ihn auf, diese Eigenschaften zu erwerben, und sich zu bessern, was bei gehöriger Einsicht und Willenkraft ja nicht unmöglich ist.

Aehnlich wie bei dem Gewissen liegt die Sache bei Reue, Scham und Schuldbewusstsein. Reue und Scham kommen zwar auch bei Handlungen vor, die mit der Sittlichkeit nichts zu tun haben. Man bereut es, aus Irrtum ein nachteiliges Geschäft abgeschlossen, eine unbequeme Wohnung oder einen ungeeigneten Wohnort gewählt zu haben usw. Wie der Mensch sich oft auf Eigenschaften, bezüglich deren er sich keinerlei Verdienst zuschreiben kann, z. B. auf Schönheit, Gesundheit, ererbten Adel oder Reichtum, geistige Fähigkeiten usw., etwas einbildet, so schämt er sich häufig wegen Eigenschaften, für die man ihn in keiner Weise verantwortlich machen kann, z. B. wegen körperlicher Mängel, Hässlichkeit, Dummheit, ausserehelicher Geburt usw. In viel höherem Grade macht sich aber ein Schmerzgefühl geltend, wenn das Gewissen dem Menschen sagt, er habe unsittlich gehandelt und diese Handlungsweise habe in schlechten Charaktereigenschaften, z. B. in einem Mangel an Pflichtgefühl

oder Willenskraft ihren Grund. Dann bereut man, so gehandelt zu haben, wie es geschehen ist und nimmt sich vor, künftig anders zu handeln. Man schämt sich auch, dass man so viele Fehler hat, dass man so schwach ist oder sich so wenig zu beherrschen weiss und infolgedessen so oft im Widerspruch mit seinen eigenen Grundsätzen handelt. Das Alles lässt sich nach dem Determinismus leicht erklären.

Dass der Mangel an guten oder das Vorhandensein von schlechten Eigenschaften Schmerz bereitet, ist natürlich, und nicht durch die Annahme eines unbedingten „Auchanderskönnens" bedingt. Freut man sich doch, wie erwähnt wurde, auch über den Besitz von ererbten Gütern und empfindet man Schmerz über Krankheit, schwer drückende Armut usw.! Warum soll man sich nicht über seine sittlichen Eigenschaften freuen und über deren Mangel grämen, warum nicht an einer gelungenen guten Tat Freude haben, über eine schlechte aber Schmerz empfinden?

Nach der Lehre des Determinismus müssen hiernach Gefühle der erwähnten Art ebenso eintreten, wie sich nach ihr auch erklärt, dass das Gewissen seine Wirkungen äussert. Die richtige, mit dem Vorsatz zur Besserung verbundene Reue hat sogar nur dann Sinn, wenn man annimmt, gute Vorsätze könnten einen günstigen Einfluss auf das künftige Handeln üben, d. h. als Motive wirken. Darin hat der Schmerz, den die Reue bereitet, wie schon hervorgehoben wurde, hauptsächlich seinen Grund, dass wir sehen, unser Charakter führe mit Notwendigkeit zu schlechten Handlungen. Würde das Wollen überhaupt nicht durch Ursachen oder Motive bestimmt, sondern hinge es vom Zufall ab, so hätte die Reue dagegen keinen Zweck.[208])

Die Annahme, der Mensch habe unter den gegebenen Umständen so, wie er gehandelt hat, handeln müssen, schliesst übrigens nicht die Möglichkeit aus, dass er seine Tat (z. B. wenn er im Affekt handelte) unmittelbar darauf bereut und sich vornimmt, künftig anders zu handeln. Hier heisst es oft: „Doch kaum war ihm das Wort entfahren, möcht' er's im Busen gern bewahren" und bewährt sich der Ausspruch des Chors in der Braut von Messina: „Ein andres Antlitz, eh' sie geschehen, ein anderes zeigt die vollendete Tat." Die klarere Einsicht in die Verwerflichkeit der begangenen Handlung, die Erinnerung an sie und an ihre Folgen kann nicht bloss zu guten Vorsätzen führen, sondern auch bewirken, dass in künftigen Fällen anders gehandelt wird. Wie die Stimme des Gewissens, so kann gleichfalls die Reue als Motiv wirken; beide können

aber auch durch stärkere Beweggründe überwältigt werden. Das eine wie das andere erklärt sich nach dem Determinismus leicht. Der folgerichtige Indeterminismus lässt dagegen hier wie überall bezüglich der Erklärung der Tatsachen im Stich; denn wenn der Wille überhaupt nicht durch Motive determiniert wird, so darf man auch nicht darauf rechnen, dass das Wollen durch das Gewissen oder die Reue usw. bestimmt werden kann.

Dass mit der Reue, soweit das in Abschnitt VIII erörterte Freiheitsbewusstsein besteht, die Annahme des „Auch-anderskönnens" verbunden sein kann, ist zuzugeben, ebenso, dass sie in solchen Fällen einen etwas anderen Charakter haben, insbesondere noch mehr Schmerzen verursachen kann als da, wo dieses Bewusstsein fehlt. Aber das beweist aus den oben dargelegten Gründen nichts. Auch wird die schlechte Handlung gleichfalls schmerzliche Gefühle hervorrufen, wenn man sich sagen muss, dass ihre Hauptursache in dem vorhandenen schlechten Charakter zu finden ist.

Das Schuldbewusstsein wird, wenn der Determinismus durchdringt und die oben (S. 170 ff.) für notwendig erklärte Umgestaltung des indeterministischen Schuldbegriffes erfolgt, gleichfalls eine veränderte Bedeutung erhalten. Man wird sich dann nicht sagen: Du hättest (ungeachtet der vorhandenen Beweggründe und deines Charakters) anders wollen können, wenn es dir nur so beliebt hätte. Vielmehr muss es dann heissen: „Du hättest dich anders entschliessen sollen und du hättest es auch gekonnt, wenn du einen anderen Charakter, z. B. mehr Willenskraft oder Selbstbeherrschung hättest, kurz wenn du ein besserer Mensch wärest.[209]) Auch bezüglich der Zukunft kann man sich nur bedingungsweise die Fähigkeit zu anderem Wollen zuschreiben, indem man sagt: „Du wirst anders handeln können, wenn du dich mehr zusammen nimmst, die gemachten Erfahrungen benützest, dich mehr in der Selbstbeherrschung übst usw." Diese Beurteilungen genügen aber, wie oben dargelegt wurde, allen berechtigten Anforderungen.

So lassen sich aus dem Bestehen des Gewissens, der Reue usw. keine durchschlagenden Einwendungen gegen den Determinismus ableiten. Diese Erscheinungen erklären sich auch, wenn man die deterministische Auffassung für gerechtfertigt hält. Die heilsamen Wirkungen der erwähnten Erscheinungen werden aber auch bleiben, wenn der Determinismus zur Anerkennung gelangt. Ja sie setzen diesen geradezu voraus; denn wenn man annimmt, das Wollen werde überhaupt nicht (mit Not-

wendigkeit) durch Motive determiniert, so kann man auch nicht auf eine Wirkung des Gewissens, der Reue usw. rechnen.[210])

4. Zusammenfassung der Ergebnisse. — Die angeblichen Nachteile des Determinismus für die Sittlichkeit.

Nach den bisherigen Ausführungen wird die Moral durch die Anerkennung des Determinismus nicht geschädigt. Das Bestehen der sittlichen Vorschriften und deren Inhalt, insbesondere der Unterschied zwischen gut und böse, ist von der Art und Weise, in der das Wollen zustande kommt, unabhängig. Ja, die Moral fordert sogar, dass das Wollen durch Motive determiniert wird, weil ihr mit einem motivlosen oder grundlosen Wollen nicht gedient sein kann. Sie setzt voraus, dass sittliche Eigenschaften oder Tugenden, sittliche Grundsätze usw. ein sittliches Handeln herbeiführen und dass durch die Erziehung, durch Lehre, Beispiel usw. ein günstiger Einfluss auf das Wollen ausgeübt werde. Wenn die Erwerbung einer sittlichen Freiheit als das Ziel der menschlichen Entwicklung oder als dabei vorschwebendes Ideal auch nur in gewissem Masse erreicht werden kann, so setzt sie doch gleichfalls voraus, dass das Wollen durch Motive herbeigeführt wird; denn diese sittliche Freiheit besteht ja darin, dass der Mensch infolge der ihn beherrschenden sittlichen Grundsätze regelmässig gut handeln muss.

Der Determinismus erklärt ferner die nach dem Indeterminismus unerklärliche Erscheinung, dass so viele schlechte Handlungen vorkommen und der Mensch so oft ein unsittliches Leben führt, obgleich er weiss, dass er dadurch ins Verderben gestürzt wird. Die Tatsache, dass die sittlichen Grundsätze nur dann das Wollen bestimmen, wenn sie stärker sind als die ihnen entgegenstehenden Antriebe, hat für die Moral grossen Wert; denn sie lässt deutlich die Notwendigkeit erkennen, fortwährend an seiner Fortbildung zu arbeiten oder nach Erlangung einer gewissen sittlichen Freiheit zu streben. Der Erwerb von Tugenden setzt nach der deterministischen Auffassung, soweit er nicht schon durch die Erziehung usw. vermittelt wird, die Aufwendung von Mühe und Anstrengung voraus. Die dadurch herbeigeführte Erkenntnis von der Bedeutung sittlicher Motive und eines reinen Charakters muss aber vorteilhaft wirken.[211])

In zwei Richtungen kann man mit einem gewissen Anschein von Wahrheit behaupten, der Determinismus werde nachteilige

Wirkungen für die Sittlichkeit haben. Einmal kann man geltend machen, er gebe demjenigen, der eine unsittliche oder strafbare Handlung begangen habe, die Einwendung an die Hand, er habe nicht anders handeln können, und schwäche insofern das Bewusstsein der Verantwortlichkeit; ferner kann man sagen, der Abscheu vor solchen Handlungen werde durch die Einsicht vermindert, dass sie mit Notwendigkeit erfolgt seien. Aber das Gewicht dieser Einwendungen ist nicht sehr erheblich.

Zunächst kommt in Betracht, dass die Vornahme der einzelnen Handlungen nach dem Determinismus nicht, wie nach dem Fatalismus oder der Prädestinationslehre als zum voraus bestimmt gilt, ihre Notwendigkeit sich vielmehr nur daraus ergibt, dass das Wollen das Ergebnis der vorhandenen Gefühle und Vorstellungen, sowie des Charakters ist. Die sittliche Missbilligung und das darin enthaltene Verantwortlichmachen wird in Ansehung der einzelnen, auf das innere Wesen des Handelnden zurückzuführenden Handlungen bleiben. Sagt jemand, er habe nicht anders handeln können als er gehandelt habe, so ist ihm darauf zu erwidern, dann sei er eben ein schlechter oder schwacher Mensch und müsse sich bemühen, anders und besser zu werden. Uebrigens müsste, wenn der Determinismus die in Frage stehende Folge hätte, sich dies jetzt schon bei den vielen, ihm huldigenden Personen gezeigt haben. Davon kann aber keine Rede sein. Wer das Wesen des Determinismus kennt, wird in dem nämlichen, wenn nicht in höherem Grade wie andere bestrebt sein, den Versuchungen zu unsittlichen Handlungen Widerstand zu leisten oder eine gewisse sittliche Freiheit zu erwerben und zu behaupten. Er weiss auch, dass er dazu imstande ist, wenn er, wie es seine Pflicht ist, fortwährend an seiner Vervollkommnung oder Besserung arbeitet. Auch kennt er genau die Gefahren eines anderen Verhaltens.

Bezüglich der in der Form der Missbilligung erfolgenden Verantwortlichmachung ist zuzugeben, dass ein besserer Einblick in die Natur des Wollens und in den Einfluss des Charakters ungeachtet des Abscheus vor der schlechten Tat vielfach zu einer milderen Beurteilung des Täters führen und dass danach unglücklichen Menschen, auch wenn sie ein Unrecht begangen haben, voraussichtlich mehr Mitleid zuteil werden wird, als es jetzt gewöhnlich der Fall ist. Man wird in dem Masse leichter verzeihen, als man die Beweggründe der Handlungen versteht, so dass der Ausspruch der Frau von Staël: „Tout comprendre, c'est tout pardonner" eine gewisse Anerkennung erlangt. Aber das wird voraussichtlich mehr

Nutzen als Schaden bringen. Der dem wahren Christentum widersprechende, pharisäische Hochmut, der zur Ueberschätzung der eigenen Verdienste und zur Ueberhebung über andere führt, sowie die Gleichgültigkeit, ja Unbarmherzigkeit, mit der man so häufig unglücklichen Menschen, besonders bestraften Verbrechern und gefallenen Mädchen gegenübersteht, werden sich etwas vermindern, wenn man die tatsächlich bestehenden Verhältnisse, insbesondere die Ursachen der schlechten Eigenschaften klar erkennt. Man wird sich dann gar oft sagen müssen, man habe es vielleicht nur seiner glücklichen Lage, insbesondere günstigeren Familienverhältnissen, einer sorgfältigeren Erziehung usw. zu danken, dass man nicht auch vom rechten Wege abgewichen und zu einem unmoralischen Menschen geworden ist. Es heisst zwar schon jetzt: „Richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet" und: „Wer in einem Glashause sitzt, soll nicht mit Steinen werfen." Aber für diese Mahnungen und für den weiteren Ausspruch von Christus: „Wer unter euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie" wird sicher mehr Verständnis herrschen, wenn man sich beständig vorhält, wie viel für die Charakterbildung, insbesondere für die Erlangung fester sittlicher Grundsätze und eines starken Willens auf die Erziehung, die Familienverhältnisse usw. ankommt, als wenn man sich einbildet, man habe seinen Charakter nur seinem eigenen Verdienst zu verdanken.

Zur Vermeidung eines derartigen Hochmuts, sowie zur Bescheidenheit und zur Dankbarkeit für das erlangte Gute treibt der Determinismus jedenfalls mehr an als die entgegengesetzte Auffassung. Aber auch in anderen Richtungen wird er vorteilhaft wirken. Die Sorglosigkeit der Menschen, die glauben, sie könnten in jedem Augenblick wollen, was ihnen beliebe, insbesondere durch blosses Wünschen ihre Gewohnheiten und ihren Charakter ändern, wird eher schwinden, wenn jedermann einsieht, dass dies nicht so leicht geht, eine solche Aenderung vielmehr meistens recht schwer fällt. Auch kann die Erkenntnis, dass man feste sittliche Grundsätze, sowie sittliche Freiheit und ein gutes Gewissen häufig nur mit Aufwendung grosser Mühe erlangen und behaupten könne, sich nur als günstig erweisen. Der verderbliche Satz: „Einmal ist keinmal", der eine gewisse Unterlage in der Ueberzeugung hat, man könne ja im zweiten oder dritten, ja selbst im hundertsten Falle nach Belieben anders handeln als im ersten, trägt viel dazu bei, dass sich so häufig schlechte Gewohnheiten und Leidenschaften entwickeln, über die man nicht mehr Herr wird. Diese Auffassung

wird aber vom Determinismus nicht begünstigt; er führt vielmehr zu dem von Goethe erteilten Rate:

„Heute, nur heute lass dich nicht fangen,
Dann bist du hundertmal entgangen."

X. Der Determinismus und das Strafrecht.

1. Die Entwicklung des Strafrechts. — Die älteren Strafrechtstheorien.

Ohne die Annahme einer unbedingten Willensfreiheit im Sinne des „Auchanderskönnens" ist nach der Ansicht vieler Gegner das Strafrecht überhaupt nicht, jedenfalls nicht so zu begründen, dass die Strafe den Anforderungen der Gerechtigkeit entspricht. Insbesondere wird geltend gemacht, mit der indeterministischen Willensfreiheit falle auch die Möglichkeit, den Menschen für seine Handlungen verantwortlich zu machen, so dass dann von einer Vergeltung, sowie von Schuld, Zurechnung und Zurechnungsfähigkeit nicht die Rede sein könne.[212]) Im einzelnen wird noch ausgeführt, nach dem Determinismus könne nicht von einer wirklichen (vergeltenden) Strafe und von eigentlichen Strafanstalten, sondern nur von Anstalten die Rede sein, in denen die Besserung des Verbrechers versucht und er, wenn diese nicht gelinge, für alle Zeit unschädlich gemacht werde; die Anerkennung des Determinismus zwinge ferner zu einer grundsätzlichen Aenderung des bei der Bemessung der Strafe anzuwendenden Massstabes, indem dann nicht mehr die Schuld des Verbrechers, sondern nur noch dessen Gefährlichkeit in Betracht kommen könne.

Eine Prüfung dieser Ansichten, die sich manchmal auch bei Deterministen finden, ist unbedingt geboten. Zunächst soll von der Begründung des Strafrechts und den Strafrechtstheorien gehandelt werden.

Das Wesen der staatlichen Strafe wurde bisher, abgesehen von einzelnen Anhängern der Besserungstheorie, darin gefunden, dass sie ein dem Verbrecher wegen seiner Tat zugefügtes Uebel darstelle. Diese Auffassung, der Hugo Grotius durch die Begriffsbestimmung Ausdruck gab: „poena est malum passionis, quod infligitur ob malum actionis", ist jetzt noch die herrschende. Sie entspricht auch der geschichtlichen Entwicklung des Strafrechts.

Die Einrichtung, dass bestimmte, nach dem Rechtsbewusst-

sein des Volkes zu missbilligende und deshalb vom Staat verbotene Handlungen durch Zufügung eines Uebels bestraft werden, findet sich überall, wo sich Stammes- oder Volksgemeinschaften gebildet und eine gewisse Stufe der Entwicklung erreicht haben. Bei den einzelnen Völkern zeigen sich zwar naturgemäss bezüglich der mit Strafe bedrohten Handlungen wie hinsichtlich der Beschaffenheit und Höhe der Strafen grosse Verschiedenheiten. Aber das Bedürfnis nach solchen Strafen ist überall schon früh hervorgetreten und befriedigt worden. Die Geschichte des Strafrechts lässt erkennen, dass den Zuständen, bei denen gewisse Rechtsverletzungen, auch wenn sie nur einzelne Stammes- oder Volksgenossen betreffen, durch öffentliche Strafe geahndet werden, regelmässig ein anderer vorherging, in dem die erforderliche Gegenwirkung (oder „Reaktion") den Einzelnen oder den Mitgliedern der Familie, des Stammes usw. überlassen war. Von ihnen wurde die nach den bestehenden Anschauungen geforderte Vergeltung mittels der früher allgemein verbreiteten und jetzt noch vielfach vorkommenden Blutrache geübt, zu der die Angehörigen nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet waren.[213]) Nur allmählich wurde diese Form der Selbsthilfe durch die von der Gemeinschaft ausgehende Strafe verdrängt, weil die Blutrache wegen der damit verbundenen Kämpfe und der daraus entspringenden Unsicherheit sich gleichfalls als ein Uebel darstellt, auch die Aufrechthaltung einer Rechtsordnung nur durch das Einschreiten der Gesellschaft in höherem Umfange erreicht werden kann. Gewöhnlich bildete sich zunächst der Gebrauch aus, dass die Blutrache durch die Bezahlung einer dem Verlezten oder seiner Familie zu zahlenden Busse ausgeschlossen werden könne. Dann wurde diese Art der Verständigung von der Gemeinschaft begünstigt oder die Annahme der dargebotenen Busse erzwungen. Schliesslich wurde die, in der Form der Rache auftretende Selbsthilfe in der einen wie in der anderen Form untersagt und durch die, auch ohne das Verlangen des Verletzten eintretende öffentliche Strafe ersetzt.[214])

Die Frage nach Rechtsgrund und Zweck der Strafe trat viel später auf als diese selbst. Schon in Griechenland und in Rom beschäftigte man sich zwar mit diesen Fragen; Seneca stellte z. B. den nachträglich vielfache Kämpfe veranlassenden Satz auf, man strafe nicht, weil ein Verbrechen begangen worden sei (quia peccatum est), sondern damit Verbrechen nicht begangen würden (ne peccetur). Aber erst in viel späterer Zeit

befasste man sich eingehender mit den erwähnten Fragen. Das Ergebnis dieser Tätigkeit waren dann zahlreiche erschöpfende „Strafrechtstheorien", die volle Klarheit darüber verbreiten sollten, wie sich die (staatliche) Strafe rechtfertigen lasse und welche Zwecke durch sie verfolgt würden. Eine eingehende Erörterung dieser Theorien kann hier nicht erfolgen; wohl aber ist eine Darlegung der Grundgedanken erforderlich, auf denen sie beruhen.[215])

Früher wurde die Begründung der Strafe hauptsächlich aus den Zwecken entnommen, die durch sie erreicht werden sollen. Diese Zwecke wurden hauptsächlich in der Abschreckung (oder Warnung) der Gesamtheit vor der Begehung von Verbrechen, wie in der des Täters vor weiteren strafbaren Handlungen, ferner in der Besserung oder auch der Unschädlichmachung des letzteren, sodann in der Verhütung von Verbrechen überhaupt, in der Notwehr, zu der der Staat dem Verbrecher gegenüber genötigt sei, usw. gefunden. Weil nach dieser Auffassung der Grund der Strafe aus ihrem Zweck oder aus ihrem Nutzen für die Gesellschaft abgeleitet und die Verhütung von Verbrechen oder die Vorbeugung (das „ne peccetur") in den Vordergrund gestellt wurde, bezeichnete man die darauf beruhenden Theorien gewöhnlich als relative oder als Nützlichkeits-Theorien. Zu ihrer Kennzeichnung wurde manchmal bemerkt, nach ihnen bilde die strafbare Handlung nicht den Grund, sondern nur die Veranlassung der Strafe. Soweit es sich um die Vorbeugung (oder Prävention) handelte, wurde zwischen der die Gesamtheit der Bevölkerung betreffenden „Generalprävention" und der lediglich auf den Täter bezüglichen „Spezialprävention" unterschieden.

Diesen Theorien, die im Zusammenhang mit den naturrechtlichen Anschauungen über Entstehung und Zweck des Staates standen, und lange die Herrschaft behaupteten, wurde dann eine andere Lehre entgegengestellt, die sich in Deutschland anfangs hauptsächlich auf Kant und seine Nachfolger, besonders auf Herbart und Hegel stützte, aber später ganz selbständig begründet wurde. Ihr lag die Auffassung zugrunde, die Strafe könne durch ihren Nutzen für die Gesellschaft nicht gerechtfertigt werden, sondern sei eine „unbedingte Notwendigkeit" und erfolge lediglich um der Gerechtigkeit willen, die erfordere, dass dem Uebeltäter nach Massgabe seines Verschuldens wegen seiner Tat eine Vergeltung zuteil werde. Mit Rücksicht darauf wurden die erwähnten Theorien als absolute Theorien, wohl auch

als Notwendigkeits- oder Gerechtigkeitstheorien bezeichnet. Zu ihrer Begründung wurde im einzelnen ausgeführt, dass die Strafe lediglich wegen der strafbaren Handlung des Verbrechers (quia peccavit), nicht lediglich zum Zweck der Verhütung von Verbrechen erfolge. Die Notwendigkeit der Vergeltung wurde teils aus einem göttlichen, teils aus einem unbedingten sittlichen Gebote (dem „kategorischen Imperativ") abgeleitet, teils darauf gestützt, dass eine „Aufhebung des begangenen Unrechts" durch die erfolgende „Sühne" erforderlich sei. Nach der den absoluten Theorien ursprünglich zugrunde liegenden Auffassung hat die Strafe überhaupt keinen besonderen Zweck, sondern ist ohne Rücksicht auf diesen unbedingt notwendig. Später trat aber überall ein durch die Strafe zu erreichender Zweck hervor. Als solcher wurde bald die „Heilung" oder „Wiedergutmachung des begangenen Verbrechens" oder die „Ausgleichung" des dadurch herbeigeführten (intellektuellen oder moralischen) Schadens, bald die Sühne des Verbrechens oder die dafür zu gewährende Genugtuung, in neuerer Zeit auch wohl lediglich die sittliche Missbilligung des Verbrechens angegeben. Bei den relativen wie bei den absoluten Theorien ging man früher meistens von einem einzigen Gesichtspunkte aus. Aber vielfach kam man zur Einsicht, dass von den dargelegten (besonderen) Strafzwecken keiner für sich allein die Wirkungen, die durch die Strafe erreicht werden sollten, zu erklären vermöge und dass auch manche von diesen Zwecken sehr wohl nebeneinander bestehen könnten. Deshalb suchte man in den sogen. Vereinigungstheorien eine Verbindung zwischen den verschiedenen Zwecken herzustellen. So wurde z. B. neben der Abschreckung auch die Besserung oder Unschädlichmachung des Verbrechers und neben der Aufrechterhaltung der Rechtsordnung und der Wiederherstellung des staatlichen Ansehens die Vergeltung oder Genugtuung als die Aufgabe der Strafe bezeichnet. Ja die Verbindung wurde auch auf die erwähnten Hauptgruppen erstreckt, z. B. geltend gemacht, die wegen der gebotenen Vergeltung verhängten Strafen könnten zugleich abschreckend und bessernd wirken. Dadurch wurden die Grenzen zwischen den absoluten und relativen Theorien einigermassen verwischt. Immerhin blieb diese Unterscheidung lange in Uebung; auch macht sich die Verschiedenheit der dargelegten Grundgedanken noch jetzt geltend.

In Deutschland erlangten die absoluten Theorien, insbesondere der Vergeltungsgedanke im 19. Jahrhundert die Herrschaft

und behaupteten sie bis in dessen siebentes Jahrzehnt. Die Abschreckung und die Besserung des Verbrechers kamen meistens nur noch als Nebenzwecke in Betracht. Der Kampf bezüglich der Strafrechtstheorien ruhte demgemäss längere Zeit, wurde wenigstens nicht lebhaft geführt. Seit dem Jahre 1879 entbrannte der Streit aber wieder von neuem, wenn auch in etwas anderen Richtungen und Formen. Hatte schon die in diesem Jahre erschienene Schrift von Mittelstädt „Gegen die Freiheitsstrafen" der Unzufriedenheit mit den bestehenden Einrichtungen Ausdruck gegeben und die Frage angeregt, ob diese Strafen, besonders die kurz bemessenen, ihren von Mittelstädt im wesentlichen in der Abschreckung erblickten Zweck erfüllten, so lenkten nun die auch in anderen Ländern hervorgetretenen, auf durchgreifende Reform des Strafrechts gerichteten Bestrebungen, bei denen allerdings ganz andere Ziele wie die von Mittelstädt verfolgt wurden, noch stärker auf eine erneute Prüfung von Grund und Zweck der Strafe hin.

Die von dem bekannten italienischen Irrenarzt Lombroso gegründete „anthropologische Schule", nach deren Lehre („vom geborenen Verbrecher") gewisse Klassen von Personen wegen ihrer körperlichen und geistigen Anlagen einen besonderen „Verbrechertypus" bilden sollen, hat selbst bei den Anthropologen wenig Anklang gefunden. Ihre Lehre wurde auch von Lombroso nicht mehr in vollem Umfange, sondern nur bezüglich gewisser Arten von Verbrechern aufrechterhalten. Die Juristen haben sich fast durchweg ablehnend dagegen verhalten.[216]) Immerhin ist anzuerkennen, dass gewisse Personen, z. B. Epileptiker und Schwachsinnige, wegen ihrer krankhaften Beschaffenheit mehr als andere zur Begehung von Verbrechen veranlagt sind.

Von grösserer Bedeutung ist die als „soziologische Schule" bezeichnete Gruppe, deren hervorragendster Vertreter Professor v. Liszt in Berlin ist. Nach deren Lehre haben die Verbrechen einerseits in der Eigenart des Verbrechers, andrerseits in den sozialen Verhältnissen ihren Grund. Die Anhänger der erwähnten Schulen huldigen wohl durchweg dem Determinismus. Die „Internationale Kriminalistische Vereinigung", an deren Gründung v. Liszt in hervorragender Weise beteiligt war, besteht zwar nicht ausschliesslich, aber doch zum grossen Teile aus Deterministen. Von ihr ist eine Reformbewegung ausgegangen, die sich auch in Deutschland geltend macht und von vielen hervorragenden, meistens als Anhänger der Zweckstrafe bezeichneten Juristen getragen wird.[217]) Dabei musste naturgemäss zwischen

den der neueren Richtung und den Anhängern der alten, nach dem Vorgange der Italiener als die „klassische" bezeichneten Schule ein Kampf entstehen[218]), der sich hauptsächlich um die Schlagworte Vergeltungsstrafe oder Zweckstrafe dreht. Die in Ansehung von Wesen und Zweck der Strafe bestehenden Gegensätze traten wieder mehr hervor. Der Gegenstand dieses Streites hat sich aber etwas geändert; auch handelt es sich jetzt mehr als früher um praktische Fragen.

2. Rechtsgrund und Zweck der Strafe.

Ueber den Rechtsgrund der Strafe wird kaum mehr gestritten. Er besteht, wie ziemlich allgemein anerkannt wird, insbesondere auch v. Liszt annimmt[219]), lediglich in deren Notwendigkeit für die Verwirklichung der Rechtsordnung. Der Staat muss zur Erfüllung seiner Aufgaben Vorschriften erlassen, durch die ein geordnetes Zusammenleben der Staatsangehörigen gesichert wird. Wenn sein Ansehen nicht verloren gehen und die erstrebte Sicherheit, wie das Gefühl, dass die Rechtsordnung gewahrt werde, nicht schwinden sollen, muss er die Befolgung dieser Vorschriften nötigenfalls erzwingen. Soweit ein unmittelbarer Zwang nicht genügt, kann aber diese Befolgung nur durch Androhung und Vollziehung von von Strafen (mittelbar) erzwungen werden. Die nämlichen Gründe, aus denen sich die Befugnis zur Aufstellung und zwangsweisen Durchführung von Rechtsnormen überhaupt ergibt, rechtfertigen auch die Androhung und Verhängung der hierzu erforderlichen Strafen, so dass eine besondere Begründung, wie sie u. a. durch die sogenannte Notwehrtheorie erreicht werden sollte, überflüssig ist. Die Strafe wird, wie Ihering sagt, angedroht und vollzogen, weil der Staat ohne sie nicht auskommen kann.[220])

Diese Auffassung weist auch auf die Erkenntnis hin, welcher (allgemeine) Zweck durch die Strafe erreicht werden soll. Dass ein solcher Zweck hier, wie bei allen Rechtseinrichtungen, bestehen muss, leuchtet bei genauerer Betrachtung von selbst ein, wird auch jetzt ziemlich allgemein, z. B. auch von Mittelstädt, Ullmann, Wach u. a., anerkannt.[221]) Die Strafe kann ihrer Natur nach unmöglich Selbstzweck sein. Sie soll ja gewisse Wirkungen äussern und muss deshalb bestimmte Eigenschaften haben; auch lassen sich Höhe und Art der Strafe nicht bestimmen, wenn man nicht weiss, welchen Zwecken sie dienen soll.[222]) Der Umstand, dass man die Strafe, wie es jetzt meistens geschieht, als „Rechtsfolge des Verbrechens" oder als Gegenwirkung

(„Reaktion") dagegen bezeichnet, schliesst auch keineswegs aus, dass sie zur Bekämpfung des Verbrechens dienen soll. Dass von den oben erwähnten (besonderen) Strafzwecken keiner für sich allein genügt, bedarf kaum einer besonderen Ausführung. Schon der Umstand, dass zwischen den Verbrechern und ihren Motiven, besonders zwischen den sogenannten Gelegenheitsverbrechern und den Gewohnheitsverbrechern, sowie denjenigen, die das Verbrechen berufsmässig betreiben, ein grosser Unterschied besteht, zeigt, dass den einzelnen Verbrecherklassen gegenüber durch die Strafe verschiedene Wirkungen zu erstreben sind. Im allgemeinen soll die Strafe dem Verbrechen entgegenwirken oder zu seiner Bekämpfung dienen und so, wie Ihering sagt, die Lebensbedingungen der Gesellschaft sichern; jede dazu führende Wirkung der Strafe muss als erwünscht erscheinen. Von den durch die Anhänger der absoluten Theorien in den Vordergrund gestellten Zwecken kommen, abgesehen von der besonders zu erörternden Vergeltung, vornehmlich ihre erzieherische, das Bestreben nach Sittlichkeit ergänzende Wirkung in Betracht, die in der darin ausgesprochenen, vielfach sehr wirksamen sozialen Missbilligung ihren Grund hat[223]), ferner die Befriedigung des durch das Verbrechen verletzten Rechtsgefühls und die tunlichste Beseitigung des Gefühls von Unsicherheit, das entstehen müsste, wenn die Verbrechen ungestraft blieben. Daneben sind die den relativen Theorien zugrunde gelegten Strafzwecke der Abschreckung (der Gesamtheit wie des bestraften Verbrechers), sowie der Besserung oder Unschädlichmachung des letzteren zu beachten.

Schon aus dieser Darlegung ergibt sich, dass die zwischen den absoluten und den relativen Theorien bestehenden Gegensätze keine so grosse Bedeutung haben, wie man sie ihnen früher beilegte. Das gilt aber auch in anderen Richtungen, z. B. von der Unterscheidung, dass nach den absoluten Theorien der Verbrecher gestraft werde „quia peccavit", das Verbrechen sonach „den Grund seiner Bestrafung" bilde, nach den relativen Theorien dagegen die Strafe lediglich „ne peccetur" erfolge, das Verbrechen demnach lediglich „als Veranlassung der Strafe" anzusehen sei. Diese Unterscheidung ist, wie in neuerer Zeit vielfach dargelegt worden ist[224]), nicht zutreffend, hat jedenfalls keine praktische Bedeutung. Der Verbrecher wird bestraft, weil er eine strafbare Handlung begangen hat; diese Tat bildet die notwendige Voraussetzung und den eigentlichen Grund der verhängten Strafe, die ohne die strafbare Handlung nicht ausgesprochen werden dürfte.

Aber deshalb sollen durch die Strafgesetze, insbesondere durch die Androhung der Strafe doch die oben dargelegten Zwecke erreicht werden. Auch wenn jemand zu einer zivilrechtlichen Leistung, z. B. zu Schadenersatz, verurteilt wird, bildet den Grund der Verurteilung das Rechtsgeschäft oder die schuldhafte Handlung, aus der die Verpflichtung des Schuldners abgeleitet wird. Deswegen erfolgt die Verurteilung aber doch zum Zweck der Befriedigung des Gläubigers. Wird ein Arzt zu einem Kranken gerufen, so bildet dessen Krankheit den Grund der Beiziehung; der Zweck der Beiziehung besteht aber darin, dass der Kranke geheilt werden solle. Die Frage, ob wegen der strafbaren Handlung oder wegen der bei Androhung der Strafe erstrebten Verhütung von Verbrechen (sowie wegen der ausserdem in Betracht kommenden Strafzwecke) gestraft werde, ist hiernach unrichtig gestellt. Den Grund der Bestrafung im Einzelfalle bildet das begangene Verbrechen in Verbindung mit dem bestehenden Strafgesetze. Der Grund für die Erlassung des letzteren ist aber in deren Zweck zu finden; insofern kann man also sagen, es wird gestraft, weil die dem Strafgesetz zugrunde liegenden Zwecke erreicht werden sollen.

Meinungsverschiedenheiten in Beziehung auf den Zweck der Strafe gibt es auch innerhalb der einzelnen Gruppen. Aber zwischen den Anschauungen der älteren und der neueren Schule bestehen doch tiefer eingreifende Unterschiede. Innerhalb der letzteren wird gewöhnlich auf diejenigen Wirkungen der Strafe ein ausschliessliches oder besonderes Gewicht gelegt, die sie auf den Täter selbst ausüben soll, so dass die Verhütung eines Rückfalles (durch die sog. „Spezialprävention") als die Hauptaufgabe der Strafe erscheint. Im Gegensatz hiezu legt man auf der anderen Seite den auf die Gesamtheit berechneten Wirkungen, insbesondere der sog. „Generalprävention", eine entscheidende Bedeutung bei. Damit hängt es zusammen, dass die Anhänger der neueren Richtung gewöhnlich von einer Vergeltung, die nach der älteren Schule meistens den Hauptzweck der Strafe bilden soll, nichts wissen wollen. Sie behaupten vielfach, die Strafe dürfe lediglich den Charakter einer „Schutzmassregel" haben und als solche oder als blosse Zweckstrafe nur auf Abschreckung, Besserung und Unschädlichmachung gerichtet sein.

Nach den bisherigen Ausführungen bezweckt die Strafe nicht bloss eine Einwirkung auf den Täter selbst, also nicht bloss die Verhütung von Rückfällen, sondern soll auch (in den

oben angegebenen Richtungen) auf die Gesamtheit wirken. Es ist nicht einzusehen, warum auf die erzieherische Wirkung der Strafe, die durch die soziale Missbilligung der strafbaren Handlungen erzielt werden kann, ferner auf die Befriedigung des Rechtsgefühls, auf die allgemein abschreckende Wirkung der Strafe usw. verzichtet werden soll, obgleich dann streng genommen in allen Fällen, in denen ein Rückfall überhaupt nicht zu befürchten ist, die Bestrafung unterbleiben müsste. Man sagt zwar, die Wirkung der Strafe auf die Gesamtheit lasse sich nicht genauer bemessen.[225]) Aber das ist kein Grund, diesen Gesichtspunkt zu vernachlässigen; denn dass die Strafe auf die Gesamtheit wirkt, ist nicht zu bezweifeln; ja man kann nach den schlechten Erfahrungen bezüglich der Verhütung der Rückfälligkeit, die zu dem Vorschlag geführt haben, die jetzigen Freiheitsstrafen durch die Deportation zu ersetzen, wohl sagen, dass die Einwirkung auf die Gesamtheit stärker und sicherer ist, wie diejenige auf den Täter.

Dass das Bedürfnis nach einer vergeltenden Gerechtigkeit und nach Gewährung eines gewissen Sicherheitsgefühls für die Gesamtheit von den Triebfedern, die zur Einrichtung der Strafe führten, eine der stärksten ist, ergibt sich deutlich aus der Geschichte des Strafrechts. Wo es bei den Anhängern einer Staatsbildung (z. B. in Nordamerika) noch an einer festen Rechtsordnung und an den sie schützenden Behörden fehlte, hat man denn auch häufig auf dem Wege der Selbsthilfe eine sogen. Lynchjustiz eingerichtet. Ferner wird sehr oft — ganz im Sinne der öffentlichen Meinung — mit grossen Opfern die Auslieferung solcher Verbrecher herbeigeführt, die sich ins Ausland flüchten konnten und gegen deren künftige verbrecherische Tätigkeit der Staat auch ohne diese Auslieferung gesichert wäre. Dass untreue Kassenbeamte usw., die sich mit den unterschlagenen Geldern nach Amerika flüchteten, zurückkehren und von neuem in Deutschland Verbrechen begehen, ist in der Regel nicht zu befürchten, zumal ihnen die Vollziehung der ausgesprochenen Strafe droht. Dass die letztere trotzdem mit allen Mitteln erstrebt wird, geschieht aber zum Zwecke der Befriedigung des bestehenden Rechtsgefühls, das eine (vergeltende) Strafe fordert, ferner damit nicht durch das erfolgreiche straflos gebliebene Verbrechen Andere zur Begehung eines solchen angelockt werden.

Das Streben nach „Generalprävention" ist mit dem auf „Spezialprävention" gerichteten, wie nicht bestritten wird, begrifflich durchaus vereinbar, die Verbindung der beiden

Zwecke sonach an sich geboten. Es wird aber manchmal, besonders von Schmidt,[226]) behauptet, man müsse sich trotzdem für einen von beiden Zwecken entscheiden, weil die Art und das Mass der Bestrafung, insbesondere die Einrichtung der Strafanstalten sich anders gestalte, je nachdem man die eine oder die andere Wirkung der Strafe erstrebe. Daran ist etwas wahres, da in der Tat, je nachdem man den einen oder den anderen Strafzweck einseitig verfolgt, Verschiedenheiten bezüglich des Strafvollzugs erforderlich oder doch wünschenswert sind. Aber diese Schwierigkeiten haben in der Natur der Sache ihren Grund und sind nicht zu vermeiden, da die Einwirkung auf den Täter, insbesondere dessen Abschreckung und Besserung ebensowenig ausser acht gelassen werden darf, als diejenige auf die Gesamtheit. Ihre Ueberwindung ist geboten und in gewissem Masse möglich; insbesondere wird sich eine verschiedene Behandlung der verschiedenen Arten von Verbrechern in gewissem Umfange durchführen lassen.[227]) Man muss sich allerdings darüber klar werden, welcher Zweck in erster Linie ins Auge zu fassen ist. In dieser Beziehung führen aber die „Generalprävention" und die Abschreckung des Täters gleichmässig dazu, dass die Strafe sich als ein Uebel darstellen muss. Die Besserung des Täters kann deshalb nur als ein, allerdings sehr wichtiger, Nebenzweck in Betracht kommen. Mit der Frage nach dem Umfang der bestehenden Willensfreiheit haben diese aus der Verschiedenheit der bestehenden Strafzwecke entspringenden Schwierigkeiten nichts zu tun.

Bei dem Streit über die „Vergeltungsidee" kommt zunächst in Betracht, was man unter Vergeltung versteht. Davon, dass der Staat an Stelle Gottes gegenüber der Sünde Gerechtigkeit üben, die Strafe sonach eine Art von religiöser Einrichtung sein soll, kann nach den neueren Auffassungen über die Natur von Staat und Recht nicht die Rede sein, ebensowenig davon, dass die Strafe lediglich eine „sittliche Vergeltung" darstellt. Nicht jede ein Sittengebot verletzende Handlung wird ja mit Strafe bedroht. Unter Vergeltung kann im Strafrecht vielmehr nur die Zufügung eines Uebels verstanden werden, die wegen eines begangenen Verbrechens gegenüber dem Täter erfolgt. Diese „rechtliche" Vergeltung ist aber nur ein Mittel zur Erreichung des oben dargelegten allgemeinen Strafzwecks; von dem dargelegten Standpunkte aus besteht sonach ein Gegensatz zwischen Vergeltungsstrafe und Zweckstrafe (oder Schutzstrafe) nicht. Jede Strafe hat den Schutz der Gesamtheit gegen die Ver-

brechen oder deren Bekämpfung zum Zweck; dieser Zweck soll aber dadurch erreicht werden, dass dem Täter wegen seiner strafbaren Handlung ein Uebel zugefügt wird, das als Vergeltung dafür anzusehen ist. In dieser Beziehung sagt Liepmann[228]) zutreffend: „Die Uebel, die das Verbrechen erzeugt, verlieren ihren Charakter als Wirkungen einer Pflichtwidrigkeit nicht dadurch, dass das in concreto geschehene notwendig war. Sie äussern sich vielmehr in gleicher Weise und fordern daher, mag man den Verlauf der Dinge in deterministischer oder indeterministischer Weise betrachten, in gleicher Weise eine Ausgleichung im Interesse des Rechts." Die Ausgleichung ist Vergeltung für die strafbare Handlung, die mittels Zufügung des die Strafe enthaltenden Uebels erfolgt.

Diese Bezeichnung trifft auch auf die Strafe zu, bei der die erstrebte Wirkung durch die Zufügung eines Uebels erreicht werden soll. Werden doch auch staatliche Anordnungen, die als Erwiderung eines benachteiligenden Verhaltens anderer Staaten ungünstigere Behandlung gewisser Ausländer, erhöhte Zölle usw., vorsehen, als Vergeltungsmassregeln bezeichnet.

Wie man sich die Beschaffenheit und den Umfang der bestehenden Willensfreiheit vorstellt, ist für die Fragen, ob die Strafe lediglich als „Spezialprävention" oder auch als „Generalprävention" wirken soll, und ob sie als Vergeltung in dem dargelegten Sinne anzusehen ist, nicht massgebend. Eine grosse Zahl von entschiedenen Deterministen ist denn auch mit Nachdruck dafür eingetreten, dass die Strafe als „Rechtsfolge des Verbrechens" den Charakter einer vergeltenden Massregel behalten müsse.[229]) Auch durch die Annahme, dass die Strafe eine Gegenwirkung oder „Reaktion" gegen das Verbrechen oder eine „Repression" darstelle, wird an der dargelegten Auffassung nichts geändert, denn das Einschreiten des Staates erfolgt immerhin zu bestimmten Zwecken.

Die Lehre, man müsse das Bestehen einer unbedingten Willensfreiheit im Sinne des Indeterminismus schon deshalb annehmen, weil diese Annahme zur Begründung des Strafrechts erforderlich sei, ist an sich unhaltbar. Die Erforschung der Natur des Wollens und der Art, wie es zustande kommt, ist nicht Sache der Rechtswissenschaft, kann vielmehr nur durch Beobachtung und wissenschaftliche Untersuchung der Willensvorgänge festgestellt werden. Erhellt daraus und aus den Erfahrungen des täglichen Lebens mit Bestimmtheit, dass es eine unbedingte Willensfreiheit oder ein ursachloses Wollen nicht gibt, das Wollen vielmehr

von bestimmten Voraussetzungen abhängig ist, aus denen es sich mit Notwendigkeit ergibt, so kann man das Strafrecht nicht auf die nur in der Einbildung bestehende Fähigkeit des jederzeit und unter allen Umständen möglichen „Auchanderskönnens" gründen. Die auf eine Unwahrheit gestützte Begründung ist keine; sie hat nicht mehr Wert als der Verzicht auf eine Begründung oder als die Erklärung, eine solche sei unmöglich. Haben sich die früher bezüglich der Willensfreiheit bestehenden Ansichten als unhaltbar erwiesen, so müssen sie aufgegeben und durch den wirklichen Verhältnissen entsprechende ersetzt oder muss für das Strafrecht eine Grundlage gesucht werden, die von dem Streit über den Umfang der Willensfreiheit unabhängig ist. Eine solche ist aber gegeben, da nach den obigen Ausführungen Rechtsgrund und Zweck der Strafe durch die Streitigkeiten über die Natur und die Entstehung des Wollens in keiner Weise berührt werden. Man hat in Zeiten gestraft, in denen man sich über Grund und Zweck der Strafe noch nicht den Kopf zerbrach. Später haben lange Zeit die „relativen Theorien" geherrscht, die sich unzweifelhaft mit dem Determinismus vertragen, ja ihn, weil sie (wie die Moral, die Erziehung usw.) auf die Bestimmbarkeit des Willens durch Motive angewiesen sind, geradezu voraussetzen.

Wenn der Determinismus zu einer Beschränkung des Strafzwecks auf Abschreckung, Besserung und Unschädlichmachung nötigen würde, müsste man auch damit auskommen. Aber in Wirklichkeit liegt die Sache nicht einmal so; die Strafe kann vielmehr die Natur der Vergeltung (in dem oben dargelegten Sinne) auch dann behalten, wenn der Determinismus allgemein zur Anerkennung gelangt. In diesem Sinne hat auch v. Liszt in seiner Zeitschrift (Bd. 3, S. 43–45) gesagt, die Schutzstrafe sei die einzige haltbare Form der Vergeltungsstrafe, sie sei „Prävention durch Repression". In seinem Lehrbuch des Strafrechts (§ 16 S. 71) hat er bemerkt, der Gegensatz zwischen Vergeltungsstrafe und Zweckstrafe lasse sich „innerlich überwinden". Im wesentlichen wird nur noch darüber gestritten, ob die „Vergeltungsidee" oder der „Zweckgedanke" in die erste Linie zu stellen sei.[230])

Ueber die Notwendigkeit der Strafe besteht kein Zweifel; sie wird durch den Streit über die Willensfreiheit in keiner Weise berührt. Die Art der Androhung und des Vollzugs der Strafe hängt aber lediglich davon ab, welche Wirkungen durch sie erreicht werden sollen und wie sie am sichersten erzielt werden. Dabei spielen Determinismus und Indeterminismus keine oder

nur eine untergeordnete Rolle. Die Hauptsache dabei ist, dass der Mensch durch Motive bestimmt werden kann und tatsächlich bestimmt wird, sowie dass die Strafe, die als Motiv wirken soll, geeignet ist, das Wollen in günstiger Weise zu beeinflussen. Das ist aber nach der Lehre des Determinismus in vollem Umfange der Fall; ja nach ihr kann man auf die Wirkung derartiger Motive in viel höherem Grade rechnen, als nach der Annahme, das Wollen sei von den Motiven unabhängig.

Birkmeyer hat in seiner Abhandlung über den Ursachenbegriff[231]) bemerkt, wenn man trotz des deterministischen Standpunktes einen Verbrecher strafe, so sei dies ebenso verkehrt, als wenn man ein gelähmtes Pferd durch Peitschenhiebe zur Bewegung antreiben wolle. Dieser Auffassung, die er auch später[232]) aufrechterhalten hat, liegt aber ein offenbares Missverständnis zugrunde. Der Mensch, dessen Wille (mit Notwendigkeit) durch gewisse Motive bestimmt wird, denen er folgt, sofern nicht andere, stärkere Motive sein Wollen nach einer anderen Richtung lenken, hat keinerlei Aehnlichkeit mit einem gelähmten Pferd. Er kann wollen und zwischen mehreren Entscheidungen wählen. Sein Wollen wird aber durch denjenigen Beweggrund bestimmt, der mit Rücksicht auf die gegebenen Verhältnisse und sein inneres Wesen am stärksten auf ihn einwirkt. Da nicht zum voraus bestimmt ist er müsse unter allen Umständen in gewissem Sinne handeln, kann die Androhung einer Strafe, durch die ein besonderes, ihn vom Verbrechen abhaltendes Motiv für sein Handeln geschaffen werden soll, sehr wohl diesen Zweck erreichen, indem sie andere, zum Verbrechen anreizende Motive überwindet und die diesen entgegenstehenden sittlichen Motive verstärkt. Das wird auch von Gegnern des Determinismus, z. B. von Hugo Meyer[233]) anerkannt. Er bemerkt, es sei natürlich irrtümlich, eine geistige Einwirkung auf einen Willensunfreien für unmöglich zu halten; das beruhe auf einer Verwechslung zwischen Determinismus und Prädestination.

Soweit Birkmeyer von einer Vorausbestimmung des Verbrechers zum Bösen spricht, trifft dies den hier vertretenen Determinismus nicht. Seine Bemerkung, dass der Mensch durch vernünftige Vorstellungen und sittliche Motive bestimmt werde, ist aber mit dieser Auffassung durchaus vereinbar. Ja sie führt zu ihm hin, weil das Vorhandensein derartiger Beweggründe, sowie ihre Stärke, von der es abhängt, ob sie die entgegenstehenden Antriebe überwinden können, an bestimmte Voraussetzungen geknüpft, sonach nicht Sache einer Willkür im Sinne von Ur-

sachlosigkeit sind. Dass dem Menschen zufolge der von ihm erworbenen praktischen Freiheit eine gewisse Widerstandskraft gegenüber unsittlichen Antrieben zukommt, nimmt ja auch der Determinismus an. Er lehrt nur, dass diese Widerstandskraft nicht bei allen Menschen in gleichem Masse vorhanden ist und dass sie, wie auch die Erfahrung nur allzu deutlich lehrt, nicht immer stark genug ist, um den Menschen auf dem rechten Wege zu erhalten. Mit dieser deterministischen Freiheit sind alle Voraussetzungen gegeben, deren man zur Begründung des Strafrechts und zur Erklärung der durch die Strafe herbeizuführenden Wirkungen bedarf. Es wird deshalb auch mehr und mehr anerkannt, dass hiezu eine absolute Willensfreiheit im Sinne des „Auchanderskönnens" ebensowenig wie bezüglich der Wirksamkeit der sittlichen Vorschriften erforderlich ist, vielmehr die Tatsache genügt, dass der Mensch durch solche Motive, wie sie das Strafrecht schafft, bestimmt werden kann und tatsächlich auch in gewissem Umfange bestimmt wird. Diese Ueberzeugung findet sich nicht bloss bei Deterministen, sondern auch bei solchen Schriftstellern, die im Streit über die Willensfreiheit keine bestimmte Stellung eingenommen haben.[234]) Der Einwand, nach dem Determinismus gebe es weder Schuld noch Verantwortlichkeit, erfordert eine besondere Erörterung.

3. Schuld und Zurechnungsfähigkeit.

Als selbstverständliche Voraussetzung der Strafbarkeit gilt uns heute, dass die Tat auf einer schuldhaften Willenshandlung beruht. Diese Auffassung hat aber nicht immer gegolten; sie ist vielmehr das Ergebnis einer längeren Entwicklung. In alten Zeiten genügte zur Bestrafung sehr oft der (objektiv) rechtswidrige Erfolg. Demgemäss war sogar früher (auf Grund des mosaischen Rechts) die Bestrafung von Tieren hergebracht, die auf Grund förmlicher, im weltlichen und im geistlichen Verfahren geführter Prozesse erfolgte. Solche Bestrafungen kamen ja im Mittelalter nicht bloss in Frankreich, Holland, Flandern usw., sondern auch in Deutschland in grosser Zahl vor.[235]) Im älteren römischen (wie im germanischen) Recht war die Auffassung, dass die Strafe (wie die Verpflichtung zum Schadenersatze) das subjektive Erfordernis der Schuld voraussetze, noch nicht zur Geltung gekommen; sie erlangte diese vielmehr erst im späteren, durch die griechische Philosophie beinflussten römischen Recht. Das erscheint uns als auffallend, steht aber damit in Einklang, dass nach den bestehenden religiösen Anschauungen auch zufällige (nicht auf dem Willen

des Täters beruhende) Rechtsverletzungen vielfach den Zorn der Götter erregten und der Satz galt, die Sünden der Väter würden an den Kindern und Kindeskindern gestraft. Vertrat doch auch in den älteren griechischen Trauerspielen das blind waltende Schicksal die Stelle der Schuld.[236])

Nun enthält allerdings die Forderung, dass nur schuldhafte Handlungen bestraft werden dürfen, einen grossen Fortschritt, dessen Festhaltung geboten ist. Aber der Determinismus nötigt auch nicht zu einem Verzichte darauf. Die aus indeterministischen Anschauungen hervorgegangene Annahme, nach der die Schuld darin ihren Grund haben soll, dass der Täter (ungeachtet der vorhandenen Motive und seines Charakters) die strafbare Handlung ohne weiteres hätte unterlassen können, ist, wie oben (S. 170ff.) dargelegt wurde, allerdings mit dem Determinismus unverträglich. Sie ist aber überhaupt unhaltbar, und mit ihr fällt der aus dieser Annahme erwachsene, ein jederzeit mögliches „Auchanderskönnen" voraussetzende Schuldbegriff. Er muss der Einsicht weichen, dass es eine unbeschränkte Willensfreiheit und eine unbegrenzte Widerstandskraft gegenüber den an den Menschen herantretenden Versuchungen nicht gibt. Auf dem Gebiete des Strafrechts darf man ebensowenig wie auf dem der Moral, indem man den Thatsachen Gewalt antut, an unhaltbaren, auf Grund unrichtiger Annahmen entstandenen Begriffen festhalten; diese Begriffe müssen umgestaltet werden, wenn sie mit als wahr erkannten Sätzen, wie hier mit solchen über die Natur des Wollens, den Einfluss des Charakters usw., in unlöslichem Widerspruche stehen.

Der erwähnte Schuldbegriff ist aber auch zur Begründung und Durchführung des Strafrechts gar nicht erforderlich; vielmehr genügt es zur Begründung eines rechtlichen Verschuldens, dass die als strafbar anzusehende pflichtwidrige Handlung auf dem Willen des Täters beruht und dass dieser sich, wie es der jetzt herrschenden strengeren Auffassung entspricht, der Rechtswidrigkeit seiner Handlung bewusst war. Sind diese Voraussetzungen vorhanden, so muss man die Handlung dem Täter zurechnen, weil sie von ihm gewollt war und seiner ganzen Persönlichkeit entspricht, so dass sie im strengsten Sinne des Wortes als seine eigene Tat anzusehen ist. Man kann sie ihm aber auch zur Schuld anrechnen, weil sie in einem Mangel an Pflichtgefühl oder an der erforderlichen Stärke dieses Gefühls ihren Grund hatte. Gerade der Determinismus, nach dem es bei dem Wollen hauptsächlich auf die Beschaffenheit und Stärke der vorhandenen

Gefühle und Vorstellungen oder auf die Gesinnung des Täters ankommt, kann die von ihm gewollte Tat auf sein inneres Wesen zurückführen, was nach dem folgerichtig durchgeführten Indeterminismus nicht möglich ist. Danach ist ja das Wollen vom Charakter unabhängig, ja, es kann im Gegensatz dazu stehen; das für ursachlos gehaltene Wollen ist das Ergebnis eines Zufalles, für den man den Täter nicht verantwortlich machen kann.

Die Zurechnung zur Schuld ist nichts anderes als eine, mit der Zurückführung der Schuld auf den Willen des Täters verbundene Missbilligung. Eine solche kennt aber auch der Determinismus, da sich die sittlichen Werturteile, insbesondere die Unterscheidungen von gut und böse, wie oben (S. 159 ff.) dargelegt wurde, lediglich auf die Beschaffenheit der Willenshandlungen beziehen und von der Art und Weise, in der das Wollen zustande kommt, unabhängig sind. Auch nach dem Determinismus gibt es ja gute und schlechte Handlungen, sowie Charaktere der einen wie der anderen Art. Er kann die im Schuldurteil enthaltene Missbilligung begründen, indem er die Tat mit der Persönlichkeit des Täters in Beziehung setzt; ja er hat, wie v. Liszt in seinem Lehrbuch (§ 36, S. 136) betont hat, einen bestimmten Masstab für die Grösse der Schuld, die steigt oder fällt, je nachdem die Tat in höherem oder geringerem Grade Ausdruck der Eigenart des Täters oder einer schlechten Gesinnung ist. Bei der rechtlichen Beurteilung liegt die Sache noch einfacher als bei der sittlichen. Man darf nur, wie Mittelstädt[237]) zutreffend hervorgehoben hat, nicht vergessen, dass „Schuld" und „Strafe" einfache Rechtsbegriffe sind und in den ersteren Begriff nicht etwas hineintragen, was nicht hineingehört. Wenn man dies unterlässt, zeigt sich sofort, dass die zu beantwortenden Fragen mit dem Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus nichts zu tun haben. Dies gilt insbesondere von der Frage, ob eine (objektiv) rechtswidrige Handlung auf dem Willen des Täters beruht und ob er sich der Rechtswidrigkeit bewusst war. Auch nach dem Determinismus kann jemand das Strafgesetz vorsätzlich verletzen; ebenso kann er fahrlässig handeln, d. h. die zur Verhütung eines bestimmten Erfolges erforderliche Sorgfalt ausser acht lassen. Die Unterscheidung zwischen schuldhaften Handlungen und solchen, die bloss objektiv rechtswidrig sind, bereitet somit nach dem Determinismus keine Schwierigkeiten.[238])

Auch aus der Lehre von der Zurechnungsfähigkeit, die nach der Meinung mancher Gegner das Bestehen einer unbedingten Willensfreiheit voraussetzen soll, ergeben sich keinerlei Bedenken

gegen den Determinismus. Ja nach diesem erklärt es sich viel leichter als nach dem Indeterminismus, warum in gewissen Fällen, obgleich eine auf dem Willen des Täters beruhende, an sich strafbare Tat vorliegt, dessen Bestrafung unterbleibt.

Den Zustand, der vorliegen muss, damit in solchen Fällen eine Bestrafung erfolgen kann, bezeichnet man mit dem nicht ganz zutreffenden Worte „Zurechnungsfähigkeit", wohl auch als „Schuldfähigkeit" oder als strafrechtliche „Handlungsfähigkeit". Dabei handelt es sich um die Voraussetzungen, die vorliegen müssen, damit der Richter die Tat dem Täter zurechnen darf.

Das Vorhandensein der Zurechnungsfähigkeit wird bei erwachsenen Personen von normalem Geisteszustande ohne weiteres angenommen. Sie fehlt dagegen, abgesehen von gewissen Zuständen der Bewusstlosigkeit, nach den zur Zeit geltenden, das Ergebnis einer längeren Entwicklung bildenden Anschauungen bei jugendlichen Personen, die eine bestimmte Reife noch nicht erlangt haben, und bei gewissen Geisteskranken. Warum unterbleibt nun die Bestrafung derartiger Personen, die in früheren Zeiten nicht in dem Masse, wie es jetzt der Fall ist, ausgeschlossen war, obgleich auch bei ihnen Willensäusserungen vorliegen, obwohl ferner die Erkenntnis, dass gewisse Handlungen unerlaubt seien, bei den Kindern meistens schon in sehr zartem Alter vorhanden ist und auch bei Geisteskranken keineswegs immer fehlt? Das ist die, in sehr verschiedener Weise beantwortete Frage.

Die nichtssagende Behauptung, bei den unzurechnungsfähigen Personen fehle es an der, im übrigen anzunehmenden, unbedingten Willensfreiheit, ist nicht geeignet, die erwähnte Tatsache zu erklären. Auf diese Weise kann man sich einen Beweis für das Vorhandensein einer derartigen Freiheit nicht (durch eine Erschleichung oder petitio principii) verschaffen. Man kommt auch dadurch, dass man sagt, Unzurechnungsfähigkeit liege vor, wo die unbedingte Willensfreiheit fehle, nicht vom Fleck, weil sich daraus in keiner Weise ergibt, in welchen Fällen dieser Mangel vorliegt und welche Eigenschaften gegeben sein müssen, damit man eine Person für unzurechnungsfähig erklären kann. Bei Feststellung dieser Eigenschaften ist aber der Indeterminismus, wie schon Merkel, besonders aber Liepmann[239]) zutreffend dargelegt hat, auf dieselben Tatsachen und Erwägungen angewiesen wie der Determinismus. Auch ein Kind (selbst ein solches unter sieben Jahren) kann wollen und nimmt Willenshandlungen vor; es kann vorsätzlich ein ihm bekanntes Verbot übertreten und ebenso fahrlässig handeln d. h. die zur Vermei-

dung eines gewissen Erfolges erforderliche Sorgfalt vernachlässigen. Dasselbe gilt von Geisteskranken. Man kann deshalb nicht sagen, dass die Zurechnungsfähigkeit mit der Fähigkeit, zu wollen zusammenfalle.

Dass man bei Personen unter einem gewissen Alter und bei Geisteskranken von einer Bestrafung absieht, hat vielmehr darin seinen Grund, dass sich die seelischen Eigenschaften, zu denen auch die Willenskraft oder die zur Bekämpfung von unsittlichen Antrieben erforderliche Widerstandskraft zu rechnen ist, bei dem Menschen nur allmählich entwickeln und dass sie infolge von geistigen Erkrankungen vollständig oder doch in gewissem Masse verloren gehen können. Auf das Vorhandensein dieser Eigenschaften oder auf das Bestehen einer (beschränkten) Willensfreiheit, deren Vorhandensein auch der Determinismus anerkennt, muss, wenn die Strafe, den oben (S. 186ff.) dargelegten Zwecken dienen soll, gerechnet werden. Fehlt es daran, so kann die Strafe ihren Zweck nicht erreichen, weil die Motive, die sie herbeiführen sollen, wegen der mangelnden oder doch nur in geringem Grade vorhandenen geistigen und sittlichen Reife gar nicht oder nur in geringem Masse zur Geltung kommen. Soweit die Bestrafung die von ihr erwarteten Wirkungen nicht ausüben kann, erscheint sie als zwecklos und deshalb als ungerechtfertigt; auch entspricht sie einem geläuterten Rechtsgefühle nicht. Deshalb ist ihre Unterlassung auch nach dem Determinismus geboten, dem mit Unrecht vorgeworfen wird, er müsse folgerichtig auch Kinder und Geisteskranke bestrafen.[240])

Bei erwachsenen Personen von normaler Geistesbeschaffenheit darf der Gesetzgeber mit Rücksicht auf unsere Verhältnisse, besonders auf die stattfindende Erziehung, regelmässig das Bestehen der praktischen (oder deterministischen) Freiheit voraussetzen; ja, er muss dies tun, weil es sonst an einer festen Grundlage für das Strafrecht fehlen würde. Das Vorhandensein dieser, eine gewisse Selbstbestimmung ermöglichenden und eine gewisse Widerstandskraft gegen unsittliche Antriebe gewährenden Freiheit, die nur allmählich durch die Ausbildung von gewissen geistigen und sittlichen Eigenschaften erworben wird, genügt nach den früheren Ausführungen, um die Androhung und Vollziehung der Strafe zu rechtfertigen. An ihr fehlt es aber, wie die Erfahrung zeigt, in den Fällen, in denen Unzurechnungsfähigkeit angenommen wird.

Das Kind und der in gewissem Grade geistig Erkrankte folgen im allgemeinen mehr oder weniger widerstandslos

den auf sie einwirkenden Trieben oder Begierden; die anderen Motive, insbesondere die sittlichen Triebfedern und die Furcht vor der Strafe, haben in den erwähnten Fällen noch nicht oder nicht mehr diejenige Kraft, die vorhanden sein muss, damit man von einer Fähigkeit der Selbstbestimmung oder von Selbstbeherrschung sprechen kann. Deshalb fehlt es hier an der Zurechnungsfähigkeit oder ist diese wenigstens vermindert.

Die Erfordernisse, die nach der Auffassung der Gegner vorhanden sein müssen, damit man von Zurechnungsfähigkeit sprechen kann, sind denn auch durchweg derart, dass sich der Determinismus damit einverstanden erklären kann. Das gilt z. B. soweit, wie es von Berner geschieht, das Vorhandensein einer gewissen „sittlichen Reife" oder eine „Entwicklung der Intelligenz zum Selbstbewusstsein und Pflichtbewusstsein" gefordert wird,[241]) aber auch in Ansehung der Ausführungen von Binding.[242]) Nach diesen setzt die Zurechnungsfähigkeit voraus: „1. das durch die Normkenntnis bedingte Vermögen, den Inhalt sowohl des Entschlusses als der Tat in seinem Verhältnis zur Norm zu erkennen; 2. das Vermögen, den Entschluss durch im Dienste des eigenen Willens stehende, in ihrer Tragweite erkennbare Kraftäusserungen zu verwirklichen." In der letzteren Richtung verlangt Binding (wohl, damit die vom Determinismus angenommene praktische oder psychologische Freiheit als ungenügend erscheine), dass das Motiv „in uns, nicht ausser uns seine Quelle finden müsse", oder dass die Fähigkeit bestehe, „aus unserem Charakter heraus den Reizen Motivkraft beizulegen", denn andernfalls sei der Mensch nur der Schauplatz eines pathologischen Prozesses, in den selbst einzugreifen er nicht vermöge. Dabei handelt es sich aber durchweg um Sätze, die jeder Determinist billigen kann. Man darf nur nicht von der oben (S. 11) dargelegten, irrtümlichen Annahme ausgehen, dass die als Motive wirkenden Gefühle und Vorstellungen fremde, durch Zwang wirkende Kräfte seien und dass der Determinismus, nach dem ja die Beschaffenheit des Charakters oder der Persönlichkeit von entscheidender Bedeutung ist, „die Kausalität des Ich leugne". Dass die Lehre von der Zurechnungsfähigkeit mit dem Streit über den Umfang der Willensfreiheit gar nichts zu tun hat, wird denn auch jetzt in immer weiteren Kreisen anerkannt.[243])

Welche gesetzliche Bestimmungen hinsichtlich der Zurechnungsfähigkeit erforderlich sind und wie es sich mit den darauf bezüglichen, weit von einander abweichenden Begriffs-

bestimmungen verhält,[244]) ist hier nicht zu untersuchen. Es genügt, dass die im wesentlichen auf mangelnder Entwicklungsreife oder krankhaften Störungen der Geistestätigkeit beruhenden Zustände, die eine „Unzurechnungsfähigkeit" begründen, nach dem Determinismus gleichfalls zu berücksichtigen sind. Welche Ansicht man über den Umfang der Willensfreiheit und die Natur des Wollens hat, ist in dieser Beziehung ganz gleichgültig. Die indeterministische Auffassung, die lange Zeit eine klare Erkenntnis des Wesens der Zurechnungsfähigkeit hinderte, hat in dieser Beziehung nicht das Geringste voraus vor der deterministischen. Die eine Unzurechnungsfähigkeit begründenden Umstände sprechen sogar entschieden für den Determinismus.

Die geistigen Fähigkeiten und die Willenskraft des Menschen entwickeln sich nur allmählich und diese Entwicklung geht bei den verschiedenen Menschen nicht in gleicher Weise vor sich. Deshalb lässt sich das Alter, in dem die Zurechnungsfähigkeit eintritt, nicht in allgemeiner Weise bestimmen. So ist z. B. nach dem deutschen Strafgesetzbuch (§ 56) bei den in der Zeit vom vollendeten zwölften bis zum achtzehnten Lebensjahr begangenen Verbrechen in jedem einzelnen Falle zu untersuchen, ob die „zur Erkenntnis der Strafbarkeit erforderliche Einsicht" vorhanden war und sind nach § 57 solche jugendliche Personen auch im Falle der Zurechnungsfähigkeit milder zu bestrafen. Eine scharfe Grenze zwischen Zurechnungsfähigkeit und Unzurechnungsfähigkeit, die der Gesetzgeber allerdings in gewissem Masse ziehen muss, ist wegen des allmählich erfolgenden Ueberganges von jugendlicher Unreife zu vollständiger Reife nicht festzustellen. Es findet eine stetige Entwicklung statt, deren Ergebnis dasjenige ist, was wir als Selbstbestimmung oder als (deterministische) Willensfreiheit bezeichnen; mit dieser letzteren wächst aber die Widerstandskraft, die dem normalen Menschen gegenüber den Antrieben zu unsittlichen oder strafbaren Handlungen innewohnt. Diese Tatsache führt bei unbefangener Auffassung zur Annahme, dass die allmählich entstandene Willensfreiheit bei den einzelnen Menschen nicht denselben Grad hat und dass sie, weil sie von der Art und Weise der Entwicklung abhängt, auch nur eine bedingte oder beschränkte sein kann,[245]) die ein jederzeit mögliches „Auchanderskönnen" nicht gewährleistet. Dass eine derartige Fähigkeit allmählich entsteht, liegt in der Natur der Sache. Man steht aber einer Unbegreiflichkeit gegenüber, wenn angenommen werden soll, dem Kind fehle die Willensfreiheit vollständig, sie entwickle sich auch nur allmählich, erlange dann

aber in einem Zeitpunkt, den man nicht genauer bestimmen kann, plötzlich den Charakter einer unbedingten Freiheit, die aus einem besonderen, von Gefühlen und Vorstellungen unabhängigen Willensvermögen abgeleitet werden soll. Ganz abgesehen davon, dass das Bestehen eines derartigen Willensvermögens von der Wissenschaft nicht anerkannt wird und allen tatsächlichen Wahrnehmungen widerspricht, ist nicht einzusehen, wie es anfangs nur eine beschränkte, dann aber auf einmal eine unbeschränkte Willensfreiheit gewähren soll. Aehnlich verhält es sich mit der oben (S. 78 ff.) dargelegten Tatsache, dass es keine feste Grenze zwischen geistiger Gesundheit und Krankheit gibt, sondern überall Uebergangszustände bestehen. Auch sie führt zu der (deterministischen) Annahme, dass die menschliche Willensfreiheit eine allmählich erworbene Fähigkeit ist, die den einzelnen Menschen in verschiedenem Umfange zukommt. Eine solche Freiheit muss aber ihrer Natur nach beschränkt sein.

Wenn man eine unbedingte, das streitige „Auchanderskönnen" ermöglichende Willensfreiheit behauptet, muss man folgerichtig auch annehmen, dass diese Freiheit allen Menschen in gleichem Masse zukomme; jedenfalls entzieht man dadurch der angenommenen Ungleichheit hinsichtlich der Zurechnungsfähigkeit jede Bedeutung. Nach dieser Annahme ist ja ein Mensch wie der andere (sei er jung oder alt, krank oder gesund, gebildet oder ungebildet, willensstark oder willensschwach) in jedem einzelnen Falle bezüglich des Wollens von seinen Gefühlen und Vorstellungen, wie von seinem Charakter unabhängig, besteht also in dieser Beziehung vollkommene Gleichheit. Ist eine solche, wie eine unbefangene Beobachtung der einzelnen Menschen und der verschiedenen Arten, z. B. die Vergleichung von wilden mit kultivierten Völkern, von geistig hochstehenden und geistig minderwertigen Menschen, deutlich ergibt, nicht vorhanden, so wirkt der bestehende Unterschied determinierend auf den Inhalt des Wollens. Man kann dann nicht sagen, bei allen Menschen bestehe, ohne Rücksicht auf ihren Charakter oder ihr inneres Wesen eine das „Auchanderskönnen" gewährleistende Widerstandskraft.

Nimmt man aber an, dass nur eine allmählich erworbene, beschränkte Willensfreiheit bestehe, so muss man auch zugeben, dass es verschiedene Grade dieser Freiheit oder der damit verbundenen Fähigkeit der Selbstbestimmung gibt und dass folgeweise die Widerstandskraft gegenüber den bestehenden Versuchungen bei den einzelnen Menschen ungleich entwickelt ist.

Damit kommt man dann zur Annahme, dass auch bei Zurechnungsfähigen vielfach eine gewisse geistige Minderwertigkeit vorhanden ist, die man mit einem nicht gerade zutreffenden Ausdruck als „verminderte Zurechnungsfähigkeit" bezeichnet.

Bei jugendlichen Personen ist, auch wenn sie als zurechnungsfähig gelten, das Verständnis für die Strafbarkeit ihrer Handlungen, sowie die Widerstandskraft gegenüber den an sie herantretenden Versuchungen unbestritten in vielen Fällen zu schwach entwickelt. Dasselbe muss, wenn man eine allmählich stattfindende Entwicklung und eine dem Grade nach verschiedene Willensfreiheit annimmt, auch bezüglich der als geistig minderwertig bezeichneten Personen gelten. Diese Auffassung, der man sich nach den oben (S. 78ff.) gemachten Mitteilungen über geistige Gesundheit und Erkrankung kaum entziehen kann und der wohl alle Vertreter der Psychiatrie huldigen, hat denn auch in der letzten Zeit mehr und mehr Anerkennung und auf dem letzten Deutschen Juristentag in Innsbruck kaum mehr Widerspruch gefunden.[246]) Insbesondere war man darüber einverstanden, dass nicht bloss das Verständnis für die Strafbarkeit der begangenen Tat, sondern auch die Stärke der Widerstandskraft bei der Bemessung der Zurechnungsfähigkeit in Betracht kommt. Das spricht in entscheidender Weise für den Determinismus. Wäre die Zurechnungsfähigkeit gleichbedeutend mit unbedingter, das „Auchanderskönnen" in jedem Falle gewährleistender Willensfreiheit, so könnte von einer geminderten Zurechnungsfähigkeit keine Rede sein; denn die indeterministische Willensfreiheit kann ihrer Natur nach nicht (wie die deterministische) verschiedene Grade haben. Gibt es verschiedene Grade der mit der Willensfreiheit zusammenfallenden Zurechnungsfähigkeit, so kann aber diese Freiheit, die bald in höherem, bald in geringerem Masse vorhanden ist, auch keine unbeschränkte sein und ist folgeweise die Annahme ausgeschlossen, dass die bestehende Willensfreiheit das „Auchanderskönnen" bezüglich aller einzelnen Fälle ermögliche.

4. Die Arten und das Mass der Strafe. – Die Revision des Strafgesetzbuches.

Vielfach wird behauptet, sofern man das Strafrecht unter Zugrundlegung der deterministischen Auffassung oder wenigstens unter Beiseiteschiebung des Indeterminismus regele, müsse dies zu einer vollständigen „Umwälzung" führen; insbesondere müsse sich der Masstab für die Strafbarkeit und für die Art der Bestrafung ändern, weil an die Stelle einer gerechten Vergeltung die blosse

Sicherung der Gesellschaft vor dem einzelnen Verbrecher trete. Das wird nicht bloss von Gegnern des Determinismus geltend gemacht, sondern auch von Schriftstellern, die auf seinem Standpunkte stehen, aber annehmen, die Anerkennung des Determinismus führe zur Beseitigung der Begriffe Schuld und Verantwortlichkeit.[247]) Dass das letztere unrichtig ist, wurde bereits oben dargelegt. Der Einfluss des Determinismus auf die Art und das Mass der Strafe ist aber noch im Einzelnen zu erörtern.

Dabei kommt hauptsächlich der oben dargelegte (angebliche) Gegensatz zwischen Vergeltungsstrafe und Zweckstrafe, sowie der Umstand in Betracht, ob die Strafe lediglich auf den Täter oder ob sie (als sogenannte Generalprävention) auch auf die Gesamtheit wirken soll. Die in dieser Beziehung bestehenden Meinungsverschiedenheiten, bei denen der Determinismus allerdings eine gewisse Rolle spielt, nötigen aber keineswegs zu einer anderen Auffassung bezüglich der Natur und des Zweckes der Strafe. Man kann, wie gezeigt wurde, auch als Determinist auf die „Generalprävention" Gewicht legen und annehmen, dass die Strafe ein Uebel darstellen müsse, das eine Vergeltung für die begangene strafbare Handlung enthalte.

Der Masstab für die Bemessung der im Gesetz für die einzelnen Verbrechen vorgesehenen Strafen ist nach dem Gesagten keineswegs in der (sozialen) Gefährlichkeit des Verbrechers im allgemeinen zu finden; vielmehr kann auch nach dem Determinismus dabei die Schwere der Tat, d. h. ihre Gefährlichkeit für die öffentliche Ordnung sowie die verbrecherische Gesinnung in Betracht kommen, aus der diese Tat entsprungen ist. Beides war bisher der Fall und beides wird wohl künftig gleichfalls geschehen, wenn auch vielleicht auf die Gesinnung des Täters oder auf den Grad seines Verschuldens (in dem oben dargelegten Sinne des Worts) in noch höherem Masse als bisher Rücksicht zu nehmen sein wird.

Man braucht denjenigen, der im Affekt einen Totschlag verübt hat, auch dann nicht leichter als denjenigen zu bestrafen, der sich einer geringfügigen Beleidigung schuldig gemacht oder einen Gegenstand von geringem Wert gestohlen hat, wenn letzterer ein schlechter Mensch ist und man dies vom ersteren nicht sagen kann. Vielmehr darf man, auch wenn der Determinismus zur Anerkennung gelangt, neben der Gesinnung auch die Bedeutung der Tat für die Gesellschaft im Auge behalten. Das schliesst aber nicht aus, dass bei der Bestrafung auch auf die Gesinnungen des Verbrechers Rücksicht genommen,

z. B. der Gelegenheitsverbrecher anders als der Gewohnheitsverbrecher oder als derjenige behandelt wird, der aus dem Verbrechen, z. B. dem Einbruchsdiebstahl, ein Gewerbe macht, aus dessen Erträgnissen er seinen Lebensunterhalt zu bestreiten sucht. In Fällen der letzteren Art, in denen auch die Tat selbst einen anderen Charakter hat wie bei gewöhnlichen Diebstählen, kann, da die Strafe hier u. a. die Unschädlichmachung des Verbrechers herbeiführen soll, auch die Einsperrung auf unbestimmte Zeit oder auf Lebensdauer gerechtfertigt sein. Der Vorschlag von Mittelstädt, mit den „Stammgästen des Zuchthauses" in dieser Weise zu verfahren, dessen Durchführung für die Rechtssicherheit eine grosse Bedeutung hätte, hat denn auch bei anderen, dem Determinismus abgeneigten Anhängern der Vergeltungsstrafe Zustimmung gefunden.[248]) Derartige unverbesserliche Verbrecher nach Verbüssung einer verhältnismässig kurzen Freiheitsstrafe wieder „auf die Gesellschaft loszulassen", ist nach keiner Strafrechtstheorie geboten, jedenfalls ganz verkehrt.

Von den Vertretern der Zweckstrafe wird bemerkt, der Täter werde bestraft, nicht die Tat. Das ist ganz richtig, trifft aber den Kern der Sache nicht. Natürlich kann nur der Täter bestraft werden; aber er wird nur wegen seiner Tat, nicht wegen seiner Gesinnung bestraft, die, solange sie nicht in einer mit Strafe bedrohten Handlung Ausdruck gefunden hat, straflos bleibt, möge sie noch so verwerflich sein. So wichtig es ist, die Ursachen des Verbrechens zu berücksichtigen, zu denen in erster Linie die Gesinnung des Täters gehört, so erfolgt doch die Strafe selbst nur wegen der, eine Auflehnung gegen das Gesetz enthaltenden Tat und wegen der Wirkungen, die diese hat, nicht wegen der Umstände, die die erwähnte Gesinnung, sonach mittelbar auch das Verbrechen herbeigeführt haben und deren Beseitigung einen Gegenstand der Sozialpolitik bilden kann.[249]) Dass bei der Bemessung der Strafe die Beschaffenheit der Tat selbst und die Gesinnung des Täters zu berücksichtigen ist, die zwar regelmässig, aber nicht immer in der Art des Vorgehens zum Ausdruck kommt, kann unleugbar Schwierigkeiten bereiten, weil die beiden in Betracht kommenden Gesichtspunkte (ebenso wie Generalprävention und Spezialprävention) oft schwer zu vereinbaren sind. Aber diese Schwierigkeiten haben nichts mit dem Streit über den Umfang der Willensfreiheit zu tun. Sie bestehen auch, wenn man annimmt, es gebe eine unbedingte Willensfreiheit, und müssen auch dann überwunden werden; denn weder die ausschliessliche Berücksichtigung der objektiven Beschaffenheit der

Tat noch eine Gesetzgebung, bei der ganz davon abgesehen wird, genügen den bestehenden Bedürfnissen und dem dermaligen Rechtsbewusstsein des Volkes. Die Anerkennung des Determinismus oder die Annahme, für die Strafgesetzgebung sei der Streit über die Willensfreiheit gleichgültig, hindert hiernach weder bezüglich der Art der Strafen noch hinsichtlich der Bemessung der Höhe, so zu verfahren, wie es an sich als angemessen erscheint.

Nun ist allerdings vorgeschlagen worden, man solle das Strafmass überhaupt abschaffen und alle zu Freiheitsstrafen zu verurteilenden Personen auf unbestimmte Zeit einsperren, bis sich herausstelle, dass sie gebessert und für die Gesellschaft ungefährlich seien.[250]) Diese Massregel, die allerdings eine vollständige Umwälzung des Strafrechts herbeiführen und den Schwerpunkt bezüglich der Strafrechtspflege in den Strafvollzug verlegen würde, ist aber keineswegs eine notwendige Folge des Determinismus. Es stehen ihr auch vielfache Einwendungen entgegen.

Zunächst ist dabei nicht beachtet, dass die Strafe nicht bloss auf den Täter selbst, sondern auch auf die Gesamtheit einwirken soll und dass es sich in der ersten Richtung nicht bloss um Besserung und Unschädlichmachung, sondern auch um Abschreckung handelt. Der Vorschlag von Kräpelin könnte nur dann in Betracht kommen, wenn alle Verbrecher besserungsbedürftig und besserungsfähig wären und ausserdem der Aufenthalt in einer Strafanstalt als besonders geeignet erschiene, eine Besserung herbeizuführen. Keine dieser Voraussetzungen liegt aber vor. Den Vergleich mit den Irrenanstalten, in denen man geistig Erkrankte zu heilen versucht und, wenn sie unheilbar sind, in ihrem eigenen Interesse, wie in demjenigen der Gesellschaft dort festhält, der Kräpelin wohl vorschwebt, trifft keineswegs zu; insbesondere besteht darin ein Unterschied, dass das Zusammensein mit Verbrechern nach den gemachten Erfahrungen in hohem Grade geeignet ist, den Charakter der Sträflinge zu verschlechtern und dass es bisher trotz aller Anstrengungen nicht gelungen ist, diese Gefahr zu beseitigen.

Ausserdem würde durch die Verurteilung zu unbestimmter Freiheitsstrafe, wenn sie allgemein durchgeführt würde, was bezüglich der geringeren Vergehen kaum möglich ist, die persönliche Freiheit in viel höherem Grade gefährdet, als es geboten ist. Da alle zu einer Freiheitsstrafe verurteilten Personen zunächst ohne Rücksicht auf die Schwere des Verbrechens gleichmässig zu behandeln wären, würde sich die Strafe häufig schon wegen der zur Prüfung des Charakters erforderlichen Zeit als zu hart

darstellen. Ausserdem würden die mit dem Strafvollzug betrauten Personen, wenn sie, um die von ihnen festzusetzende Dauer der Strafe bemessen zu können, den Charakter des Bestraften sowie den Umstand feststellen müssen, ob die Strafe eine vor Rückfall schützende Besserung herbeigeführt habe, vor eine sehr schwere, vielfach kaum lösbare Aufgabe gestellt. Die Gefahr, dass durch Heuchelei oder durch widerspenstiges Verhalten, z. B. eine Auflehnung gegen die Hausordnung zahlreiche Irrtümer herbeigeführt würden, ist nicht zu verkennen.

Allerdings fehlt es auch bei der jetzt hergebrachten Strafzumessung an einem sicheren Masstabe und sind Irrtümer unvermeidlich. Aber die Gefahren sind dabei nicht so gross wie bei der Verurteilung auf unbestimmte Zeit. Deshalb ist der Vorschlag einer vollständigen Abschaffung des Strafmasses, die dem zur Zeit bestehenden Rechtsbewusstsein des Volkes sicher widerstreiten würde, auf grossen Widerstand gestossen.[251]) Seine Verwirklichung ist voraussichtlich gar nicht, jedenfalls nicht in absehbarer Zeit zu erwarten. v. Liszt will denn auch[252]) den von Kräpelin ausgesprochenen Gedanken nur zum Teil verwirklichen, indem er vorschlägt, bei den einzelnen strafbaren Handlungen eine auf einen bestimmten Zeitraum (z. B. auf sechs Wochen bis sechs Monate, auf sechs Monate bis zwei Jahre usw.) bemessene Freiheitsstrafe aussprechen und eine besondere Kommission auf Grund genauerer Beobachtung des Sträflings darüber entscheiden zu lassen, ob die Strafe schon vor dem Ablauf des ganzen Zeitraums ihr Ende finden solle. In dieser Form wäre der Gedanke, der ja auch manches für sich hat, eher durchführbar. Ob er sich trotz der bestehenden Bedenken zur Annahme empfiehlt, ist aber hier nicht zu prüfen, weil es sich bei der ganzen Frage nicht um notwendige Folgerungen, sondern bloss um eine zweckmässige Gestaltung der Strafe handelt, bei der auch auf das Rechtsbewusstsein des Volkes, das manche Reform als zur Zeit ungeeignet erscheinen lassen kann, Rücksicht zu nehmen ist.[253])

Bezüglich der übrigen, von der neuen Schule gemachten Reformvorschläge ist die Stellung zum Derminismus ebensowenig entscheidend. Das gilt zunächst von den Vorschlägen, die Altersgrenze für den Beginn der Zurechnungsfähigkeit höher zu setzen und bezüglich der für zurechnungsfähig erklärten jugendlichen oder geistig minderwertigen Verbrecher besondere Vorschriften hinsichtlich der Höhe der Strafe zu treffen, aber auch (durch die Zulassung einer Verwahrung) für die Sicherheit

der Gesellschaft zu sorgen. Sie hängen zwar mit der vermehrten Einsicht in das Wesen der Zurechnungsfähigkeit zusammen, zu der auch die Untersuchungen über die Natur und die Entstehung des Wollens beigetragen haben. Aber eine angemessene Regelung kann erfolgen, ohne dass man zu dem Determinismus Stellung nimmt.

Ebenso verhält es sich mit den Fragen, ob die kurzen Freiheitsstrafen zu beseitigen sind und ob die „bedingte Verurteilung" einzuführen ist, bei der zwar eine Strafe ausgesprochen, aber die Vollziehung zunächst ausgesetzt wird und im Falle eines guten Verhaltens ganz unterbleibt. Diese in vielen Ländern bestehende und im Deutschen Reich zur Zeit durch die Einführung der bedingten Begnadigung ersetzte, aber durch diese wohl nur hinausgeschobene Einrichtung hat in den schlimmen Erfahrungen ihren Grund, die man bezüglich der vielfach verschlechternd statt bessernd wirkenden kurzen Freiheitsstrafen gemacht hat. Sie ist keine notwendige Folge des Determinismus und kann, wenn sie sich nach den gemachten Erfahrungen als vorteilhaft erweist, auch von dessen Gegnern empfohlen werden. Selbst der Verweis gilt ja als Strafe und die im deutschen Strafgesetzbuch (§§ 23 ff.) vorgesehene vorläufige Entlassung entzieht der Strafe den Charakter eines als Vergeltung für die strafbare Handlung anzusehenden Uebels nicht. So kann auch die mit einem bedingten Strafaufschub verbundene Verurteilung, durch die dem Gelegenheitsverbrecher, insbesondere bisher unbescholtenen jugendlichen Personen die Vollziehung der Strafe mit ihren häufig so verderblichen Folgen erspart wird, als ein allen berechtigten Anforderungen genügendes Uebel gelten. Enthält sie doch eine entschiedene soziale Missbilligung der Tat und wird dem Täter die sofortige Vollziehung im Falle eines nochmaligen Uebels in Aussicht gestellt. [254])

Durch die Anerkennung des Determinismus würde hienach an den bisherigen Grundlagen des Strafrechts, zu denen der oben erwähnte indeterministische Schuldbegriff nicht zu rechnen ist, nichts wesentliches geändert; sie würde eine Reform des Strafrechts fördern, aber eine Umwälzung der bisherigen Einrichtungen, die auch v. Liszt vermeiden will, [255]) nicht erforderlich machen. Uebrigens verlangt auch niemand, dass man bei der Revision des St.G.B. von der deterministischen Auffassung ausgehe, sondern nur, dass man nicht die notwendige Reform mit einer Anerkennung des Indeterminismus in Verbindung bringe. [256])

Für den Gesetzgeber empfiehlt es sich überhaupt nicht, seine

Vorschriften von dem Bestehen oder Nichtbestehen bestimmter philosophischer Systeme abhängig zu machen, und bezüglich des Strafrechts besteht eine solche Notwendigkeit ebensowenig wie in anderen Richtungen. Dass der (normale) Mensch in gewissem Umfange Willensfreiheit besitzt, ferner, dass sein Wollen durch die Androhung und Vollziehung von Strafen bestimmt werden kann, wie der Determinismus annimmt, genügt vollkommen zur Begründung und Regelung des Strafrechts. Wie das Wollen zustande kommt und welchen Umfang die vorhandene Willensfreiheit hat, kann nicht durch gesetzliche Vorschriften festgestellt werden; auch sollte man darauf bezügliche Sätze nicht als Grundlagen für strafrechtliche Bestimmungen ansehen. In den Juristenkreisen ist man deshalb auch mit wenigen Ausnahmen der Meinung, dass die Revision des Strafgesetzbuchs nicht von einer Stellungnahme zu dem dargelegten Schulenstreit abhängig gemacht werden darf. [257])

In dem bisherigen Strafgesetzbuch finden sich Bestimmungen, die nur vom indeterministischen Standpunkte aus Bedeutung haben, kaum. Selbst die „freie Willensbestimmung", von der § 51 spricht, braucht nicht im Sinne einer indeterministischen Freiheit verstanden zu werden; denn es ist eine ungerechtfertigte Behauptung, dass man als Willensfreiheit nur die Freiheit vom Kausalitätsgesetz bezeichnen kann. Uebrigens könnte man statt von „freier" auch ganz gut von „normaler" Willensbestimmung sprechen.

So erscheint die Behauptung, die Annahme der indeterministischen Willensfreiheit sei schon mit Rücksicht auf das Strafrecht geboten, in jeder Richtung als unbegründet. Diese Einrichtung und die rechtliche Verantwortlichkeit der Menschen für ihre Handlungen lassen sich ebenso gut, ja besser begründen, wenn man annimmt, das Wollen werde stets durch Motive bestimmt, als bei der Annahme, dass es ursachlos erfolge, insbesondere von den Motiven und dem Charakter unabhängig sei. Ebenso verhält es sich in den anderen erörterten Beziehungen. Der Determinismus steht der Auffassung, nach der die Strafe als ein wegen der strafbaren Handlung zugefügtes Uebel betrachtet wird, nicht im Wege; er hindert ferner nicht, dass das Strafrecht in Beziehung auf Art und Mass der Strafe so zweckmässig gestaltet wird, als es überhaupt möglich ist. Die Entscheidung über die Natur des Wollens darf nicht von bestimmten Strafrechtstheorien abhängig gemacht werden. Sie wird aber, wenn sie im Sinne des Determinismus

erfolgt, die Grundlagen des Strafrechts in keiner Weise erschüttern und für die ohnedies erforderliche Reform des Strafrechts voraussichtlich vorteilhaft sein.

XI. Schluss.

Mit dem vorigen Abschnitt könnte dieses Buch schliessen, da alle für und wider den Determinismus sprechenden Gründe eingehend erörtert worden sind. Ein kurzer Rückblick auf den zurückgelegten, nicht immer bequemen Weg wird aber vielen Lesern erwünscht sein. Wer sich den wesentlichen Inhalt der früheren Ausführungen ins Gedächtnis zurückrufen und durch nochmalige Prüfung ein klares Bild vom Ganzen gewinnen will, dem wird eine solche Rückschau nützlich sein.

Bei dem Streit über die Willensfreiheit, die von der in der Einleitung erwähnten Handlungsfreiheit streng unterschieden werden muss, handelt es sich, wie öfters dargelegt wurde, im wesentlichen nur um die Art und den Umfang dieser Freiheit. Dass der normale Mensch eine im Laufe der Zeit erworbene Willensfreiheit besitzt, die es ihm ermöglicht, den an ihn herantretenden Versuchungen zu unsittlichem Handeln, insbesondere den dazu führenden sinnlichen Antrieben und Leidenschaften mit Erfolg Widerstand zu leisten, nimmt auch der Determinismus an; er lehrt aber, diese (deterministische) Freiheit sei, wie die damit zusammenhängende Widerstandskraft, beschränkt und komme nicht allen Menschen in gleichem Masse zu. Deshalb kann er nicht zugeben, dass jeder Mensch, wie die folgerichtigen Indeterministen behaupten, unter allen Umständen die Fähigkeit habe, den an ihn herantretenden Versuchungen zu widerstehen, insbesondere Begierden und Leidenschaften durch blosses Belieben zu beherrschen. Dazu sind nach seiner Lehre bestimmte Eigenschaften, besonders ein gewisses Mass von Willenskraft erforderlich, das erworben werden muss und nur allzu oft fehlt.

Mit dieser deterministischen oder praktischen Freiheit will man sich nun nicht begnügen; vielmehr bestehen die Anhänger des Indeterminismus darauf, der Mensch sei stets in der Lage, zwischen mehreren Möglichkeiten frei zu wählen, also unsittliche Handlungen unter allen Umständen, ohne Rücksicht auf die sich ihm aufdrängenden Motive und auf seinen Charakter zu unterlassen.

Diese Meinungsverschiedenheit hat vornehmlich für Moral

und Strafrecht praktische Bedeutung. Eine Entscheidung darüber kann aber nicht in der Weise erfolgen, dass man sie, wie manche Schriftsteller es gern möchten, auf diejenigen Handlungen beschränkt, die das Gebiet der Sittlichkeit berühren; denn die Natur des Wollens kann bezüglich der verschiedenen Willenshandlungen nicht verschieden sein. Deshalb ist für die ganze Frage massgebend, wie das Wollen zustande kommt und ob es von bestimmten Voraussetzungen abhängig ist. Nicht die Ethik kann die Frage für sich allein entscheiden; vielmehr sind ausser den Erfahrungen des täglichen Lebens vornehmlich die Sätze massgebend, die sich für die Natur des Wollens aus der Psychologie und Psychiatrie ergeben.

Der Determinismus lehrt nun, dass das Wollen immer durch bestimmte, als Motive bezeichnete Ursachen herbeigeführt (oder determiniert) wird, sonach das notwendige Ergebnis dieser Motive ist. Er erkennt aber an, dass die als Motive wirkenden Gefühle und Vorstellungen bei den einzelnen Menschen an sich verschieden sind und nicht bei jedem Menschen in gleicher Weise wirken. Die Beschaffenheit der Persönlichkeit oder der Charakter des Handelnden fällt dabei entscheidend ins Gewicht. Deshalb ergibt sich das Gewollte mit Notwendigkeit aus den vorhandenen Motiven und dem inneren Wesen oder dem Charakter des Wollenden.

Zur Begründung dieser Auffassung hat man sich von jeher auf die Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes gestützt, nach dem jedes Geschehen oder jede Veränderung eine Ursache haben muss, ferner darauf, dass die Willenshandlungen der Menschen regelmässig ihren Charaktereigenschaften entsprechen, sich nie als etwas Zufälliges, von der inneren Beschaffenheit der Menschen Unabhängiges darstellen. Die in dieser Beziehung in Betracht kommenden Tatsachen und Gründe wurden in Abschnitt II eingehend erörtert. Dabei wurde besonders darauf verwiesen, dass die ganze Erziehung zwecklos wäre und man nicht von Menschenkenntnis sowie von Selbsterkenntnis reden könnte, wenn der Charakter, dessen Entstehung durch die natürlichen Anlagen und äussere Verhältnisse bedingt ist, den erwähnten Einfluss nicht hätte. Besonderes Gewicht wurde aber auf die Art und Weise, wie das Wollen zustande kommt und auf die sich daraus ergebenden Folgerungen gelegt.

Nach den Ergebnissen der neueren Psychologie besteht auch auf dem geistigen Gebiete, also für das Wollen wie für das Fühlen und Denken strenge Gesetzmässigkeit. Ein

besonderes, von den Gefühlen und Vorstellungen unabhängiges Willensvermögen gibt es ebensowenig wie ein anderes „Seelenvermögen" im Sinne der älteren Psychologie. Vielmehr geht das Wollen unmittelbar aus den Gefühlen und Vorstellungen hervor, deren Auftreten und deren Stärke an bestimmte Voraussetzungen geknüpft sind. Die Willensvorgänge haben deshalb bei jedem Menschen einen bestimmten, durch die Beschaffenheit und den Inhalt der Motive bedingten Verlauf. Weil die Beschaffenheit und die Stärke der — als Motive wirkenden — Gefühle und Vorstellungen bei jedem Menschen je nach seinem inneren Wesen oder Charakter verschieden ist, hängt aber der Inhalt des Wollens im wesentlichen von der Beschaffenheit dieses Charakters ab. Die Annahme eines von den Motiven und dem Charakter unabhängigen, sonach motivlosen oder grundlosen Wollens, nach der das Gewollte eine ursachlose, sonach zufällige Erscheinung wäre, ist schlechterdings unhaltbar.

Dass das Wollen lediglich aus den Gefühlen und Vorstellungen des Handelnden entspringt, wird, wie in den Abschnitten IV und V dargelegt wurde, durch die Einsicht in das Wesen des Hypnotismus und durch die Psychiatrie bestätigt. Aus der letzteren ergeben sich aber noch weitere für den Determinismus sprechende Tatsachen. Insbesondere ist die Annahme einer unbeschränkten, das oft erwähnte „Auchanderskönnen" gewährleistenden Willensfreiheit mit dem Umstand unverträglich, dass es keine feste Grenze zwischen der geistigen Gesundheit und der unbestritten eine Unfreiheit des Wollens bedingenden Geisteskrankheit gibt, sondern die vorhandenen Unterschiede in einer Menge von Uebergängen zum Ausdruck gelangen. Es erscheint schon als unerklärlich, dass bei dem gesunden Menschen, der als Kind nach dem Indeterminismus keine Willensfreiheit besitzt, und dessen geistige Fähigkeiten sich allmählich entwickeln, in einem bestimmten Augenblick plötzlich eine unbeschränkte Willensfreiheit hervortreten soll, von der kurz vorher noch nichts wahrzunehmen war und von der man auch nicht genau sagen kann, wann sie auf einmal aufgetaucht ist. Ebensowenig lässt sich aber annehmen, dass bei dem Auftreten von Geisteskrankheiten die Willensfreiheit in einem bestimmten Augenblick verloren gehen, in der vorhergegangenen Zeit aber, obgleich sich die Krankheit vielleicht ganz allmählich entwickelt hat, trotzdem eine unbedingte Willensfreiheit bestehen soll, die ja keine Grade haben kann. Dass bei den Grenzzuständen, die (wie Neurasthenie, Hysterie, Epilepsie, Hypochondrie usw.) regelmässig

noch nicht als förmliche Geisteskrankheiten gelten, aber doch krankhafte Erscheinungen darstellen, die vorhandene Willensfreiheit unbeschränkt und deshalb das „Auchanderskönnen" unter allen Umständen möglich sein soll, steht gleichfalls im Widerspruch mit einer klareren Einsicht in das Wesen der Geistesstörungen und wird deshalb auch in neuerer Zeit bezüglich der „geistig Minderwertigen" kaum mehr angenommen. Gibt man aber zu, die Widerstandskraft gegenüber den bestehenden Versuchungen sei bei den einzelnen Menschen sehr verschieden und reiche nicht immer aus, so steht man schon auf dem Boden des Determinismus.

Die neueren Gegner des Determinismus haben mit Kant das gemein, dass sie, wie er, bezüglich der Natur und der Entstehung des Wollens von Auffassungen ausgehen, die sich nach der neueren Psychologie als unhaltbar darstellen. Das gilt insbesondere von der Annahme eines besonderen Willensvermögens. Im übrigen nehmen sie aber dem Determinismus gegenüber eine ganz andere Stellung ein wie Kant, Schelling und Schopenhauer. Während diese das Wollen stets durch den „empirischen Charakter" determiniert sein lassen, aber durch die Erdichtung eines diesem zugrunde liegenden, angeblich von dem Menschen frei gewählten „intelligiblen" Charakters die Freiheit zu retten und die Verantwortlichkeit der Menschen für ihre Handlungen zu begründen suchen, wollen die neueren Gegner von dieser Auffassung nichts wissen. Sie leugnen mit mehr oder minder grosser Entschiedenheit, dass der Wille stets mit Notwendigkeit determiniert werde und halten im allgemeinen an dem „Auchanderskönnen" fest, dessen Annahme das Kennzeichen für die Anhänger des Indeterminismus bildet.

In beiden Richtungen wurde die Unhaltbarkeit der dargelegten Auffassungen und der zur Bekämpfung des Determinismus vorgebrachten Gründe so eingehend dargelegt, dass kaum ein Bedürfnis besteht, darauf nochmals zurückzukommen. Die Freiheitslehren von Kant, Schelling und Schopenhauer schweben mangels einer festen Unterlage in der Luft und sind auch nicht geeignet, die Verantwortlichkeit der Menschen für ihre Handlungen zu begründen. Die neueren Gegner des Determinismus treten im allgemeinen nur noch für eine (indeterministische) Wahlfreiheit ein, die im Falle des Vorhandenseins mehrerer, sich widerstreitender Motive bestehen und es möglich machen soll, dass der Wollende sich auch über das stärkste Motiv hinwegsetzen und dem schwächeren folgen kann. Den-

selben Standpunkt müssen sie, wenn sie folgerichtig sind, auch bezüglich derjenigen Fälle einnehmen, in denen lediglich ein Wettstreit zwischen mehreren Begierden in Frage steht, obgleich hier ganz augenscheinlich die Stärke der Begierden entscheidet.[258])

Da sich eine Unterscheidung zwischen den einfacheren und den verwickelteren Willensvorgängen, bei denen sich mehrere Motive gegenüberstehen, sowie eine Anwendung ganz verschiedener Grundsätze auf beide Arten des Wollens nicht rechtfertigen lässt und es ein über den Motiven schwebendes, von ihnen unabhängiges Willensvermögen nicht gibt, erscheint die Annahme einer derartigen Wahlfreiheit schon deshalb als hinfällig. Bei dem Wahlvorgang muss, wie es auch der natürlichen Auffassung entspricht, dasjenige Motiv den Inhalt des Wollens bestimmen, das sich mit Rücksicht auf die Persönlichkeit oder den Charakter des Handelnden als das stärkste erweist. Durch das Zugeständnis, es handle sich bei der (indeterministischen) Willensfreiheit um etwas Unbegreifliches, kann man sie nicht annehmbar machen. Das Ergebnis der in Abschnitt VII angestellten Prüfung ist, dass man zwischen der Annahme eines motivlosen oder grundlosen Wollens und dem Determinismus wählen muss und dass der sog. relative oder gemässigte Indeterminismus ein Unding ist, das Niemand befriedigen kann. Will man auf das Auchanderskönnen nicht verzichten, so muss man, wie Lotze schliesslich anerkannt hat, auch die Annahme mit in den Kauf nehmen, dass das Wollen grundlos erfolge. Kann man sich zu dieser jetzt allgemein zurückgewiesenen Auffassung nicht entschliessen, so bleibt nur die Anerkennung des Determinismus, zu der man übrigens auch gelangen muss, wenn man aus den ihm gemachten Zugeständnissen die gebotenen Schlüsse zieht, statt sich in eine Menge von Widersprüchen zu verwickeln.

Dass das Freiheitsgefühl, das sich bei dem Wollenden regelmässig vorfindet und als eine gesetzmässige Begleiterscheinung einer normalen, leichten Auslösung der Willensäusserungen anzusehen ist, mit dem Determinismus durchaus nicht in Widerspruch steht, muss ohne weiteres einleuchten. Von Zwang ist ja bei dem Wollen in keiner Weise die Rede! Ein über dieses Freiheitsgefühl hinausgehendes, auf inneren Wahrnehmungen beruhendes Freiheitsbewusstsein mit dem von den Gegnern beigelegten Inhalt besteht aber, wie dargelegt wurde, keineswegs bei allen Menschen. Insbesondere werden sich nur wenige von ihnen jeder niederträchtigen Handlung für fähig halten, zumal wenn es an jedem Motiv dazu fehlt. Soweit ein solches Frei-

heitsbewusstsein, das dann nur auf der Unkenntnis der inneren Vorgänge beruht und das auch lediglich für das allseitig abgelehnte liberum arbitrium indifferentiae verwertet werden könnte, überhaupt vorliegt, beweist es übrigens auch wegen der Unzuverlässigkeit einer solchen Annahme und der Art und Weise, wie es entstanden ist, keineswegs das, was es angeblich beweisen soll.

Die Moral und das Strafrecht können uns nicht zeigen, wie das Wollen entsteht und ob es bedingt oder von den übrigen inneren Vorgängen und Eigenschaften unabhängig ist. Für sie muss das Wollen so hingenommen werden, wie es wirklich beschaffen ist. Wenn die Ergebnisse der Psychologie einen ungünstigen Einfluss auf Moral und Strafrecht ausüben würden, könnte man gegen diese Ergebnisse vielleicht misstrauisch werden. Aber so liegt die Sache keineswegs.

Sowohl die Begründung der Moral als die des Strafrechts ist auch vom Standpunkte des Determinismus aus möglich; ja, in beiden Richtungen wird vorausgesetzt, dass die Menschen durch Motive bestimmbar sind, sonach in gewissem Masse darauf gerechnet werden kann, dass sittliche Vorschriften wie Strafgesetze auf sie die dabei vorausgesetzte Wirkung ausüben werden.

Mit einem grundlosen Wollen, das neben dem Determinismus allein in Frage kommt, ist weder dem Strafrecht noch der Moral gedient; insbesondere setzt die letztere unbedingt voraus, dass durch Erziehung und Selbsterziehung, durch religiösen Unterricht oder die Predigt usw. Kindern wie Erwachsenen sittliche Grundsätze eingeprägt werden können, die als Motive auf das Wollen wirken.

Diese sollen zum Guten antreiben und vom Schlechten abhalten. Wäre das Wollen überhaupt von den Motiven unabhängig, dann könnte davon nicht die Rede sein, sondern würde der Zufall, nicht die innere Beschaffenheit des Handelnden über den Inhalt des Wollens entscheiden. Dann würde es aber auch an jeder Grundlage für die sittliche und rechtliche Verantwortlichkeit fehlen, denn für eine (ursachlose) Handlung, die nicht aus dem inneren Wesen des Menschen entspringt, sondern ausser allem Zusammenhange damit steht, könnte man den Handelnden, nicht haftbar machen.

Das Gewissen, die Reue, die Scham usw. erklären sich auch, wenn man von der deterministischen Auffassung ausgeht; ja, sie können die von ihnen ausgehenden heilsamen Wirkungen nur ausüben, wenn sie als Motive auf das Wollen wirken, was voraussetzt, dass das Wollen überhaupt durch solche

Beweggründe determiniert wird. Der Determinismus lässt ferner, wie eingehend dargelegt wurde, die Grundlagen des Strafrechts unberührt und hat in Beziehung auf die Sittlichkeit nicht die ihm zugeschriebenen nachteiligen Wirkungen. Muss auch der hergebrachte Schuldbegriff durch die Beseitigung der Voraussetzung, dass ein „Auchanderskönnen" möglich gewesen sei, umgestaltet werden, so gibt es doch auch nach dem Determinismus schuldhafte Handlungen und bleibt der Unterschied zwischen gut und böse bestehen.

Der Mensch kann unzweifelhaft eine gewisse Widerstandskraft gegenüber den an ihn herantretenden Versuchungen, sowie die Fähigkeit der Selbstbeherrschung und Selbstbestimmung erwerben; er wird auch in weitem Umfange durch die Vernunft oder durch sittliche Gefühle und Vorstellungen bestimmt. Nur sind diese sittlichen Kräfte nach dem Determinismus nicht immer stärker als die ihnen entgegenstehenden Antriebe und hat die erwähnte Widerstandskraft bestimmte Grenzen. Das entspricht aber nur den klar vor uns liegenden Tatsachen; denn man kann doch kaum ernstlich behaupten, dass die Vernunft und die Sittlichkeit sich immer als siegreich erweisen oder dass die Fähigkeit der Selbstbeherrschung und die Widerstandskraft gegenüber unsittlichen Antrieben, insbesondere den Leidenschaften, bei irgend einem Menschen, geschweige denn bei allen Menschen unbegrenzt sei.

Durch die Beseitigung der in der Annahme des unbedingten Auchanderskönnens enthaltenen Erdichtung wird hienach an den bestehenden Zuständen nicht viel geändert. Eine Verbesserung dieser Zustände durch eine fortschreitende Versittlichung muss nach dem Determinismus gleichfalls eine der wichtigsten Aufgaben für den einzelnen wie für die Gesellschaft sein; ihre Verwirklichung ist aber, wenn man ihn als richtig ansieht, ebensogut, ja besser möglich als nach der Auffassung der Gegner.

Auch der schon von Lotze erhobene und dann öfters wiederholte Einwand, die Persönlichkeit des Menschen, so wie seine Würde werde dadurch beeinträchtigt, dass er so handeln müsse, wie es seinem Charakter entspricht, erweist sich bei näherem Zusehen als unhaltbar.

Die Persönlichkeit als solche hat nur Bedeutung, wenn man annimmt, sie bestimme auch das Wollen; leugnet man diesen Einfluss, so hat sie keinerlei Wert, denn tatsächlich kommt dann auf die Beschaffenheit des Charakters nichts an. Es ist aber auch eine willkürliche Annahme, dass der Mensch, wenn

sein Wollen keine feste Richtschnur hat, sondern von einem geheimnisvollen Etwas abhängt, das grundlos so oder anders entscheiden kann, eine würdigere Stellung einnehme, als wenn seine Handlungen aus seinem ganzen Wesen entspringen und deshalb mit innerer Notwendigkeit erfolgen. In Wirklichkeit kann der Mensch dadurch nur gewinnen, dass der Inhalt seines Wollens durch seine Persönlichkeit bestimmt wird, nicht durch ein inhaltsloses, über Motive und Charakter erhabenes, aber deshalb dem Zufalle preisgegebenes „Willensvermögen", von dem niemand sagen kann, worin es besteht und wie es wirkt. Adickes hat (a. a. O. S. 174) Lotze gegenüber zutreffend bemerkt, dass er bezüglich der angeblichen schlimmen Folgen des Determinismus „am hellen Tage Gespenster sehe" und ergänzend beigefügt, wenn ein Märtyrer, um seine Ueberzeugung nicht zu verleugnen, den Tod erlitten habe oder erleide, so habe diese Tat, wenn sie sich aus dem inneren Wesen der Person oder aus ihrer Gesinnung mit Notwendigkeit ergeben habe, nicht weniger Wert, als wenn sie das Werk blosser Willkür oder Laune sei. Auch betonte er mit Recht, dass die Persönlichkeit (oder das „Ich") nach dem Determinismus nicht ihre Bedeutung verliere, sondern eine solche erst recht gewinne. Luther war, wie Adickes (S. 192) bemerkt, ganz er selbst, als er sagte: „Ich kann nicht anders"; dasselbe gilt gerade dann von den erwähnten Märtyrern, wenn sie wegen der Stärke ihrer Ueberzeugung so handeln mussten, wie sie gehandelt haben.

Eine Persönlichkeit, die eine gewisse Sicherheit und Gleichmässigkeit im Wollen und Handeln gewährleistet, ist, obgleich ihre Entwicklung von den ursprünglichen Anlagen und von äusseren Einflüssen abhängt, gewiss einem Charakter vorzuziehen, der eine solche Sicherheit und Stetigkeit nicht gewähren kann. Je mehr die Handlungen eines Menschen wegen der Festigkeit der das Wollen determinierenden sittlichen Grundsätze mit Notwendigkeit aus dem inneren Wesen entspringen, also das Vorhandensein von sittlicher Freiheit verraten, desto höher wird der Handelnde wegen der Reinheit und Stetigkeit seines Charakters geschätzt. Das zeigt deutlich der Vergleich eines solchen Mannes mit einem schwankenden, unentschlossenen Charakter, bei dem die Willenshandlungen den Anschein haben, als wären sie zufällig entstanden.

Nun wird man sagen, von einem grundlosen, von Motiven und Charakter unabhängigen Wollen wolle ja niemand mehr etwas wissen. Aber damit kommt man nicht durch. Will

man mit dieser Auffassung Ernst machen, so muss man auch auf das unbedingte „Auchanderskönnen" verzichten; denn dieses erdichtete Vermögen lässt sich nur aufrechterhalten, wenn man annimmt, das Wollen sei überhaupt nicht an bestimmte Voraussetzungen geknüpft. Man kann nicht ohne Widerspruch sagen, es gebe zwar kein motivloses Wollen, aber das letztere werde doch nicht durch Motive (mit Notwendigkeit) herbeigeführt. Ebenso widerspricht man sich selbst, wenn man annimmt, die Beschaffenheit des Charakters entscheide zwar über den Inhalt des Wollens, aber deshalb sei dieses doch von ihm unabhängig. Man muss sich notwendig darüber entscheiden, ob das Wollen von den Motiven und dem Charakter abhängig oder ob es davon unabhängig ist. Im letzteren Falle ist aber das Wollen grundlos und kommt der Persönlichkeit keine entscheidende Bedeutung zu.

Es wurde öfters bemerkt, auch wenn es keine unbedingte Willensfreiheit gebe, solle der Mensch so handeln, als ob er eine solche Freiheit besässe. Gegen diesen Gedanken ist nichts einzuwenden. Man kann aber ebensogut sagen, der Mensch solle sich so verhalten, als ob er immer gut handeln müsse. Ja, man kommt wohl noch weiter, wenn man sich an die Wahrheit hält und den Menschen nachdrücklich darauf hinweist, wie viel darauf ankommt, dass er in möglichst weitem Umfange sittliche Freiheit erwerbe.

In diesem Sinne ruft ihm der Determinismus zu: Suche frei zu werden und dir die Freiheit zu erhalten, damit du stets pflichtmässig handeln kannst.

Literatur.

---

[1]) Vergl. Göring, Ueber die menschliche Freiheit und Zurechnung S. 3 ff.

[2]) Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht S. 163 ff.

[3]) Die menschliche Freiheit und die Zurechnungsfähigkeit S. 111.

[4]) Die Willensfreiheit (Berlin 1904) S. 24, 25.

[5]) S. z. B. Wiener, Die Freiheit des Willens (Karlsruhe 1891); ferner Siebeck, Religionsphilosophie S. 388 ff., bes. S. 393—397.

[6]) Ethik S. 462. Aehnlich auch Paulsen, Ethik S. 463 ff.

[7]) James, Der Wille zum Glauben, deutsch von Lorenz (Stuttgart 1899 S. 121 ff.

[8]) Vergl. z. B. Fechner a. a. O. (s. Anm. 2); ferner Windelband, Präludien S. 241, Willensfreiheit S. 74, 75.

[9]) So u. a. Berolzheimer, Die Entgeltung im Strafrecht S. 72 ff.

[10]) So im Anschluss an Binding mehrere Schriftsteller, deren Ansichten im Abschnitt VII erörtert werden.

[11]) Vgl. hiezu Sommer, Kriminalpsychologie usw. (Leipzig 1904) S. 322 ff.

[12]) Abh. über die Willensfreiheit S. 46.

[13]) Solche Mitteilungen finden sich besonders bei: Schopenhauer, Preisschrift betr. die Willensfreiheit S. 63 ff.; Scholten, Der freie Wille S. 5 ff.; Mach, Die Willensfreiheit des Menschen S. 41 ff., vor allem in der vortrefflichen Schrift von Müffelmann, „Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie, die, ausser einem geschichtlichen Ueberblick, eine Erörterung fast aller in der neueren Zeit hervorgetretenen Ansichten enthält. Bezüglich der die Moralwissenschaft berührenden Lehren ist auf die Geschichte der Ethik von Jodl, sowie auf die Handbücher der Ethik von Paulsen und von Wundt zu verweisen.

[14]) Vergl. hiezu noch Trendelenburg in den Historischen Beiträgen zur Philosophie Bd. 2 S. 113 ff.; ferner Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie.

[15] Vergl. Trendelenburg a. a. O. S. 146 ff. und Müffelmann a. a. O. S. 12.

[16]) Vergl. ausser den oben erwähnten Schriftstellern noch Brentano, Die Psychologie des Aristoteles; Siebeck, Aristoteles (Bd. 8 von Fromanns Klassikern der Philosophie); Wildauer, Psychologie des Willens bei Sokrates, Plato und Aristoteles.

[17]) Vergl. Siebeck, Religionsphilosophie S. 389 ff.

[18]) Vergl. hiezu ausser Schopenhauer (a. a. O.) besonders Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes; ferner Wundt, Ethik S. 300 ff. und Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik S. 209 ff., bes. S. 215 ff.

[19]) So auch Scholten a. a. O. S. 15, 16; ferner Müffelmann a. a. O. S. 16, 17.

[20]) Vgl. Thomas von Aquino, Die katholische Wahrheit und die theologische Summa, deutsch von Schneider, Bd. 3 S. 384 ff.,

bes. 386—391, Bd. 5 S. 102 ff., 109, 134, 144 und 180; ferner: Feldner, Die Lehre des heiligen Thomas von Aquino über die Willensfreiheit, und Kahl, Der Willensprimat bei Augustinus usw. S. 62 ff.

[21]) Vergl. Tönnies, Hobbes Leben und Lehre Bd. 2 von Fromanns Klassikern der Philosophie S. 156 ff.

[22]) Vergl. Dilthey, Das Leben Schleiermachers, Anhang S. 19 ff u. 123 ff., bes. 135 ff.; ferner Esselborn, Die philosophischen Voraussetzungen von Schleiermachers Determinismus, Ludwigshafen 1897.

[23]) Vergl. hiezu Dubuisson, Die Warenhaus-Diebinnen, deutsch von Fried (Leipzig 1904), und dazu die wissenschaftliche Beilage zur „Allg. Zeitung" vom J. 1905 No. 9 S. 70.

[24]) Vergl. hiezu: Fortlage, Psychologische Vorträge S. 183 ff.; J. B. Meyer, Philosophische Zeitfragen S. 185 ff.; Rümelin, Reden und Aufsätze Dritte Folge S. 3 ff.; Chr. Siegwart, Kl. Schriften, Zweite Reihe S. 212 ff.

[25]) Grundbegriffe der Gegenwart (Aufl. 2) S. 262.

[26]) Die Anfänge der Kultur, deutsch von Sprengel und Poske (Leipzig 1873), Bd. 1 S. 4.

[27]) Vergl. hiezu Mendel, Geisteskrankheit und Ehe, Abh. 22 des Buches Krankheit u. Ehe von Senator u. Kamminer, München 1904.

[28]) So besonders: Quetelet, Sur l'homme et le dévéllopement de ses facultés (Paris 1835) und Du système sociale et des lois, qui les régissent (Paris 1848); in gewissem Masse auch Wagner, „Die Gesetzmässigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen".

[29]) So u. a. Drobisch, Die moralische Statistik und die Willensfreiheit; Knapp in Hildebrandts Jahrbüchern Bd. 16 S. 237 ff.; v. Oettingen, Moralstatistik (Aufl. 2) S. 29 ff., 35 ff. und 733 ff.; Rümelin, Reden und Aufsätze Bd. 1 S. 8 ff.; Schmoller, Die Resultate der Bevölkerungs- und Moralstatistik S. 15 ff.; Wundt, Vorlesungen über Menschen- und Tierseele (Aufl. 3) S. 490 ff. Vergl. auch Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit S. 696 ff., und Windelband, Ueber Willensfreiheit S. 134 ff.

[30]) Hinsichtlich dieser Statistik ist noch auf das vortreffliche, hier eingehend benützte Buch von Aschaffenburg: „Das Verbrechen und seine Bekämpfung (Heidelberg 1903) zu verweisen. Vgl. auch Alexander in der Beilage zur „Allg. Ztg." J. 1905 No. 21 S. 161 ff.

[31]) Vergl. Aschaffenburg a. a. O. S. 31 ff. und 65.

[32]) Vergl. Aschaffenburg S. 16 ff. und S. 26, 27.

[33]) Vergl. Aschaffenburg a. a. O. S. 102 ff., 109 ff. u. 144 ff.

[34]) Geschichte des Materialismus Bd. 2 S. 45 ff. Vergl. noch Kromann, Unsere Naturerkenntnis, deutsch von Fischer-Benzon, S. 186 ff., 205 ff. und 242 ff.

[35]) Die Lehre vom Zufall S. 5.

[36]) Vergl. Offner, Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung S. 13 ff.; ferner Du Bois-Reymonds Reden, Erste Folge S. 399 ff.

[37]) So u. a. Ostwald in seiner Chemischen Theorie der Willensfreiheit, Berichte über die Verh. der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften Bd. 46 (1894) S. 334 ff., bes. 341—343.

[38]) Analysis der Wirklichkeit S. 190.

[39]) So auch Kromann, Logik und Psychologie (Deutsche Ausgabe), Vorrede S. IV.

[40]) Der Zweck im Recht Bd. 1 S. 3 ff.

[41]) So James, Der Wille zum Glauben, deutsch von Lorenz (Stuttgart 1899) S. 136.

[42]) Vergl. insbesondere Ebbinghaus, Grundzüge der Psy-

chologie Bd. 1 S. 18 ff., bes. 41 ff.; Fechner, Die Elemente der Psychophysik Bd. 2 S. 377 ff.; derselbe „In Sachen der Psychophysik"; Münsterberg, Grundzüge der Psychologie Bd. 1 S. 415 ff., 435 ff.; Paulsen, Einleitung in die Philosophie (Aufl. 12) S. 81 ff., bes. 93 ff.; Wundt, Vorlesungen über Menschen- und Tierseele (Aufl. 3) S. 499 ff.; derselbe im Grundriss S. 390 ff. und in den Grundzügen der physiologischen Psychologie Bd. 3 S. 756 ff., bes. 768 ff. Anhänger dieser Theorie sind u. a. auch Höffding, Jodl und Lipps.

[43]) Vergl. Paulsen, Immanuel Kant (Aufl. 2 und 3) S. 291 ff.

[44]) Mikrokosmus Bd. 1 S. 182 ff., bes. 188 ff. und 196 ff.

[45]) Kants Psychologie S. 40—121.

[46]) Lehrbuch der Psychologie § 38.

[47]) Vergl. Höffding, Psychologie in Umrissen S. 24 ff.; Jodl, Lehrbuch der Psychologie S. 128 ff.; Pfänder, Einführung in die Psychologie S. 173 ff.; Rümelin, Reden und Aufsätze Bd. I S. 8 und 117 ff.; Villa, Einleitung in die Psychologie (deutsch von Pflaum) S. 209 ff., bes. 213 ff.; Windelband in der Vjsschr. für wissenschaftliche Philosophie Bd. 2 S. 266, 267 und in den Präludien (Aufl. 3) S. 177; Wundt, Vorlesungen über Menschen- und Tierseele S. 4, Grundzüge der physiologischen Psychologie Bd. 2 S. 756 ff.

[48]) Grundriss der Psychologie S. 30.

[49]) a. a. O. S. 34, 35.

[50]) Vergl. Fechner, „Elemente der Psychophysik" und „In Sachen der Psychophysik"; Lipps, Elemente der Psychophysik § 11 S. 49 ff.; Wundt, Grundriss S. 309 ff., Vorlesungen über Menschen- und Tierseele, Vorl. 3, 4 und 5 S. 38 ff.

[51]) So u. a. Wundt, Vorlesungen über Menschen- und Tierseele (Aufl. 3) S. 18 und Grundzüge einer physiologischen Psychologie Bd. 1 S. 345—346.

[52]) So Wundt, Vorlesungen über Menschen- und Tierseele S. 261 ff., Grundzüge Bd. 1 S. 339 ff., Ethik S. 433, 434.

[53]) Vergl. hiezu Villa, Einleitung in die Psychologie S. 307 ff.

[54]) Vergl. Wundt, Vorlesungen S. 260 ff.; Grundriss § 15 S. 244 ff.; Grundzüge Bd. 3 S. 320 ff.; Ethik S. 434.

[55]) Vergl. sein Lehrbuch der Psychologie § 16 und dazu Spitta, Schlaf- und Traumzustände S. 62.

[56]) Vergl. Wundt, Vorlesungen S. 276, Grundriss § 15 S. 265 ff., Philosophische Studien Bd. 6 S. 392, 393; Villa, Einleitung in die Psychologie S. 316 und 373; Höffding, Psychologie in Umrissen S. 21 ff.; Jodl, Lehrbuch der Psychologie S. 91 ff.; Liebmann, Gedanken und Tatsachen Bd. 2 S. 28 ff. und 38 ff.; Löwenfeld, Lehrbuch der Psychotherapie S. 30 ff.; Spitta, Die Schlaf- und Traumzustände S. 62, 63.

[57]) So u. a. Struve, Philosophische Monatshefte Bd. 18 S. 31 ff.

[58]) Man vergl. die Lehrbücher und Handbücher der Psychologie, besonders Wundt, Vorlesungen S. 270 ff., Grundriss §§ 15 und 17, Grundzüge Bd. 3 S. 331 ff. und 524 ff.; Ebbinghaus, Grundzüge Bd. I § 56 S. 509 ff.; Ziehen, Leitfaden der Psychologie S. 132 ff.; ferner Villa, Einleitung in die Psychologie S. 282 ff.; Lipps, Grundtatsachen des Seelenlebens S. 125 und 181; derselbe in den Einheiten und Relationen und in der Schrift: „Fühlen, Wollen und Denken" S. 13 ff.; Kreibig, Die Aufmerksamkeit als Willenserscheinung S. 49 ff.; Ribot, La psychologie de l'attention; endlich Staude in den Philosophischen Studien Bd. 1 S. 149 ff.

[59] So Wundt, Vorlesungen S. 270 ff., Grundriss S. 257, Grundzüge Bd. 3 S. 331 ff. und 572 ff.

[60] Vergl. die Lehrbücher und Handbücher der Psychologie, bes. Ebbinghaus, Grundzüge Bd. 1 S. 550 ff., S. 566 ff.; Jodl, Lehrbuch S. 476 ff.; Wundt, Grundriss § 16 S. 257 ff., Grundzüge Bd. 3 S. 516 ff. und Vorlesungen S. 337 ff.; Ziehen, Leitfaden S. 16 ff. u. 110 ff.; Pfänder, Einführung in die Psychologie S. 39 ff.; ferner Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit S. 421 ff.; Lipps, Grundtatsachen des Seelenlebens S. 36 ff.; Scripture in den Philosophischen Studien Bd. 7 S. 50 ff.; Spitta, Einleitung in die Psychologie S. 110 ff.; Villa, Einleitung in die Psychologie S. 257 ff., bes. 262 ff.; Windelband in der Vjsschr. für wissenschaftliche Philosophie Bd. 2 S. 271 ff.

[61] Vergl. Spitta, Die Schlaf- und Traumzustände S. 126 ff. und 131 ff., und Wundt, Vorlesungen S. 367, 368.

[62] So Wundt, Grundriss S. 324.

[63] Vorlesungen über Menschen- und Tierseele Aufl. 3 S. 355.

[64] Ebenso: Höffding, Psychologie in Umrissen S. 21 ff.; Jodl, Lehrbuch der Psychologie S. 91 ff.; Kreibig, Die Aufmerksamkeit als Willenserscheinung S. 49 ff.; Lipps, Grundzüge der Psychophysik S. 21, „Vom Fühlen, Wollen und Denken" S. 180 ff.

[65] Vergl. Vorlesungen S. 244, 247; Grundriss § 14 S. 223 ff.; Grundzüge Bd. 3 S. 242 ff.; Philosophische Studien Bd. 6 S. 382 ff.

[66] Vorlesungen S. 247. Vergl. noch dessen Abh. über die Gemütsbewegungen in den Philos. Studien Bd. 6 S. 373 ff. und 382 ff.; ferner Ethik S. 442 ff.

[67] Vergl. z. B. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie Bd. 1 § 55 S. 560, bes. 563; Jodl, Lehrbuch S. 415 ff. und 718 ff.; Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken S. 17 ff., 74 ff. u. 115 ff., bes. S. 23, 115 und 136; Münsterberg, Grundzüge der Psychologie Bd. 1 S. 357 ff.

[68] Eine eingehende Darlegung der intellektualistischen und der voluntaristischen Auffassung findet sich bei Paulsen, Einleitung in die Philosophie S. 117 ff., der entschieden für den Voluntarismus eintritt. Ausserdem vergleiche man Villa, Einleitung in die Psychologie S. 214 ff.

[69] So z. B. Windelband in der Zeitschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. 2 S. 265 ff.

[70] Eine ausführliche Erörterung der verschiedenen Willenstheorien durch Külpe findet sich in den Philosophischen Studien Bd. 5 S. 179 ff. Ausserdem ist zu verweisen auf Villa, Einleitung in die Psychologie S. 239 ff., und auf Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie Bd. 13 S. 296 ff.

[71] Vergl. bes. Münsterberg, Die Willenshandlung, und Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie S. 168 ff.

[72] Das Wollen führen hauptsächlich auf das Gefühl zurück: Brentano, Psychologie Bd. 1 S. 307 ff.; Horwicz, Psychologische Analysen und Zur Naturgeschichte der Gefühle; Lipps, Die Grundtatsachen des Seelenlebens S. 594 ff., bes. S. 13 ff. und Vom Fühlen, Wollen und Denken; Struve in den Philos. Monatsheften Bd. 18 S. 9 ff., und Ziegler, Das Gefühl S. 292 ff. Auf diesem Standpunkte stehen im wesentlichen auch: Jodl, Psychologie S. 415 ff. und 718 ff.; Spitta, Einleitung in die Psychologie S. 98, 99, und Villa a. a. O. S. 256, 257.

[73] Von Külpe und von Villa wird Wundts Lehre etwas anders aufgefasst; allein wenn man den wesentlichen Inhalt seiner

neueren Schriften im Zusammenhang betrachtet, wird man zu dem dargelegten Ergebnis kommen.

[74]) Vergl. Vorlesungen über Menschen- und Tierseele (Aufl. 3) Kap. 15, bes. S. 245 ff. und 251; Grundriss der Psychologie § 14 S. 219—226; Grundzüge der physiologischen Psychologie (Aufl. 5) Bd. 3 S. 242 ff.; ferner Philosophische Studien Bd. 6 S. 335 ff., bes. 382 ff.

[75]) Vergl. bes. die Philosophischen Studien a. a. O. S. 392, 393.

[76]) Vergl. Vorlesungen S. 484 ff. (vergl. 29); Grundzüge Bd. 3 S. 313 ff.; Ethik S. 462 ff.

[77]) So u. a. Münsterberg Die menschliche Willenshandlung; Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie S. 168 ff.

[78]) Vergl. Herbart in der Abh. über die Willensfreiheit und in der Einleitung in die Philosophie S. 174 ff., ferner im Lehrbuch der Psychologie S. 62 ff.; Drobisch, Empirische Psychologie S. 306 ff. und die Schrift über moralische Statistik und Willensfreiheit S. 61 ff.; Hartenstein, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften S. 91 ff.; Steinthal, Einleitung in die Psychologie und die Sprachwissenschaften Bd. 1 S. 186 ff., 285 ff. und 449 ff.; Volkmann, Lehrbuch der Psychologie, herausg. von Cornelius, Bd. 2 S. 449 ff., bes. 454 ff.; Waitz, Lehrbuch der Psychologie S. 422 ff., bes. 454 ff.

[79]) Grundlegung zur Physik der Sitten S. 63 ff., sowie Grundlegung der Sittenlehre Bd. 1 S. 129 ff. und 498 ff.

[80]) Vergl. bes. Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschaft S. 384 ff., bes. 394 ff.; Dittes, Gekrönte Preisschrift über die Willensfreiheit; Ehrenfels, System der Werttheorie S. 248, 249; Fechner, Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht S. 164 ff.; Höffding, Geschichte der Philosophie Bd. 2 S. 31 ff., Psychologie in Umrissen S. 391 ff. und 428 ff., Grundlagen der Ethik S. 88 ff.; Höfler, Psychologie S. 554 ff.; Jodl, Lehrbuch der Psychologie S. 721 ff., Geschichte der Ethik Bd. 2 S. 31 ff.; Kreibig, Die Aufmerksamkeit als Willenserscheinung S. 49 ff.; Külpe, Grundriss der Psychologie S. 464, 465; Lipps, Grundtatsachen des Seelenlebens S. 594 ff. und 694 ff., Ethische Grundfragen S. 240 ff. und 255 ff.; Meinong, Psychologisch-ethische Untersuchungen S. 219 ff.; Schneider, Der Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorie S. 284 ff., bes. 288 ff. und 322 ff.; Sigwart, Der Begriff des Wollens, Kl. Schriften, Zweite Reihe, bes. S. 157 ff. und 172 ff., S. 215—221; Spitta, Schlaf- und Traumzustände S. 59 ff., Die Willensbestimmungen usw. S. 15 ff., Einleitung in die Psychologie S. 120 ff.; Ziegler, Das Gefühl S. 292 ff., Sittliches Sein und Werden S. 64 ff.; Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie S. 169—171.

[81]) Lehrbuch der Psychologie S. 379 ff. und 393 ff., bes. 397, 401 und 407.

[82]) Abh. über die Willensfreiheit S. 36.

[83]) Vjsschr. für wissenschaftliche Philosophie Bd. 5 S. 66, 67.

[84]) Einleitung in die Psychologie S. 20, 21.

[85]) A. M. Baumann, Die Philosophie als Orientierung über die Welt S. 404 ff., bes. 406; ferner Liebmann, Gedanken und Tatsachen Bd. 2 S. 200 ff., bes. 203, der in anderer Weise eine Freiheit des Denkens behauptet, die man „postulieren" müsse.

[86]) So u. a. Lilienthal in Liszts Zeitschrift Bd. 7 S. 298.

[87]) Vergl. Cornelius, Psychologie S. 155 und 444; Münsterberg in den Schriften für psychologische Forschung Heft 1 bis 5 S. 241 ff.; Preyer, Der Hypnotismus S. 117 ff.

[88]) Vergl. Bernheim, Die Suggestion und ihre Heilwirkungen, deutsch von Freund (1888, 1889); derselbe, Neue Studien; Forel, Der Hypnotismus, seine Bedeutung und seine Handhabung (Stuttgart 1889); derselbe in Liszts Zeitschrift Bd. 9 S. 131 ff.; Heidenheim, Der sogen. tierische Magnetismus; Alfred Lehmann, Die Hypnose, in deutscher Sprache erschienen (Leipzig 1890); Lilienthal, Münsterberg und Preyer a. a. O. (s. Anm. 86 u. 87); Schmidtkunz, Die Psychologie der Suggestion (Stuttgart 1892); Wetterstrand, Der Hypnotismus und seine Anwendung in der praktischen Medizin; Wundt, Vorlesungen über Menschen- und Tierseele S. 366 ff., vor allem aber dessen Abhandlung in den Philosophischen Studien Bd. 8 S. 1 ff.

[89]) Vorlesungen über Menschen- und Tierseele S. 383.

[90]) Vergl. Philosophische Studien Bd. 8 S. 10 ff. u. 47 ff., bes. 61.

[91]) Vergl. dessen Schrift: „Der Hypnotismus" S. 42 und 52 ff.; ferner Alfred Lehmann a. a. O., Vorwort, ferner S. 1 ff., 152 ff. und 193 ff.

[92]) Psychologie der Suggestion S. 75 ff.

[93]) Vergl. hiezu Ziehen, Die Beziehungen der Psychologie zur Psychiatrie S. 3 ff.

[94]) So z. B. Hoche, Die Willensfreiheit S. 3.

[95]) Vergl. hiezu besonders: Arndt, Lehrbuch der Psychiatrie; Emminghaus, Psychopathologie; Forel, Die Zurechnung; Griesinger, Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten (5. Aufl. umgearbeitet und erweitert von Levinstein-Schlegel), Berlin 1892; Hoche, Die Freiheit des Willens vom Standpunkte der Psychopathologie; derselbe, Die Grenzen der geistigen Gesundheit; Kirchhoff, Lehrbuch der Psychiatrie; v. Krafft-Ebing, Gerichtliche Psychopathologie; Kräpelin, Psychiatrie; Maudsley, Physiologie und Pathologie der Seele, deutsch von Böhm; derselbe, Die Zurechnungsfähigkeit von Geisteskranken, deutsch in der Internationalen wissensch. Bibliothek Bd. 11; Mohr in der Beilage zur „Allgem. Zeitung" von 1903 No. 32 und 33; Neumann, Lehrbuch der Psychiatrie; Schäfer in Liszts Zeitschrift Bd. 16 S. 161 ff.; Schwartzer, Die Bewusstlosigkeitszustände; Sommer, Kriminalpsychologie und strafrechtl. Psychopathologie; Spielmann, Diagnostik der Geisteskrankheiten; Störring, Vorlesungen über Psychopathologie; Weygandt, Atlas und Grundriss der Psychiatrie, Bd. 27 von J. F. Lehmanns Handatlanten, München 1902; Wundt, Vorlesungen über Menschen- und Tierseele (Aufl. 3) S. 359 ff.; Ziegler, Das Gefühl S. 310—319; Ziehen, Leitfaden der physiolog. Psychologie S. 170, 171.

[96]) Vergl. die in der vorigen Anm. angeführten Schriftsteller, ferner Ziehen, Die Beziehungen der Psychologie zur Psychiatrie, bes. S. 11, 14.

[97]) Vergl. z. B. Arndt a. a. O. S. 1 ff., 23 ff. und 143 ff.; Griesinger a. a. O. S. 137 ff. und 155 ff.; Kräpelin a. a. O. S. 5 ff.; Mohr a. a. O. S. 250, 251, 261 ff.; Spielmann a. a. O. Vorwort S. V—IX und S. 1 ff.

[98]) Vergl. insbesonders Arndt a. a. O. S. 42 ff. und 70 ff.; Emminghaus a. a. O. S. 214 ff.; Griesinger a. a. O. S. 137 ff. und 155 ff.; Kirchhoff a. a. O. S. 1 ff., 23 ff., 143 ff., 166 ff.; Kräpelin a. a. O. S. 5 ff., 110 ff., 120 ff., 218 ff.; Mohr a. a. O. S. 250, 251 und 261 ff.; Spielmann a. a. O. S. 361 ff.; Ziehen, Leitfaden der physiolog. Psychologie S. 170, 171. Letzterer betont besonders, die Psychiatrie bestätige, dass es ein besonderes Willensvermögen nicht gebe.

[99]) Vergl. bes.: Emminghaus a. a. O. S. 8ff.; Hoche, Die Grenzen der geistigen Gesundheit und die Schrift über die Willensfreiheit S. 24ff.; Kirchhoff a. a. O. S. 220ff.; Kräpelin a. a. O. S. 123ff. und 167ff.; Maudsley, Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken S. 38ff.; Mohr a. a. O. S. 251 und 260ff. und Spielmann a. a. O. S. 361ff.

[100]) Psychiatrie S. 123 und 417ff.

[101]) Vergl. das Buch „Krankheiten und Ehe" von Senator und Kamminer, Abh. über Nervenkrankheiten und Ehe S. 594ff., bes. 599ff.; ferner Dr. Koch, Die psychopathischen Minderwertigkeiten.

[102]) So insbes.: Arndt a. a. O. S. 42ff., 70, 71 und 163; Aschaffenburg, Das Verbrechen und seine Bekämpfung S. 193ff.; Emminghaus a. a. O. S. 214ff. und 241ff.; Forel, Zurechnungsfähigkeit S. 5ff.; Hoche, Die Freiheit des menschlichen Willens vom Standpunkte der Psychopathologie; Kräpelin, Psychiatrie S. 139ff., 210ff., 221ff.; derselbe, Die Abschaffung des Strafmasses S. 9ff.; v. Krafft-Ebing, Gerichtliche Psychopathologie S. 19, 20; Maudsley, Physiologie und Pathologie der Seele S. 151ff. und S. 156ff.; Möbius, Ueber Schopenhauer S. 207ff.; Mohr a. a. O.; Schäfer in Liszts Zeitschrift Bd. 16 S. 161ff., bes. 165ff.; Schwartzer a. a. O. S. 12, 13; Sommer a. a. O. S. X (Vorwort) und S. 322ff.

[103]) Vergl. Paulsen, Immanuel Kant S. 259ff., bes. 260.

[104]) Vergl. Förster, Die sittliche Freiheit S. 42ff., 50ff. und 65ff.; Höffding im Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 7 S. 449; Menzer, Der Entwicklungsgang der Kantschen Ethik, Teil I Berliner Dissertation, Teil II in den Kantstudien Bd. 2 S. 290ff., Bd. 3 S. 41ff.; Messer, Kants Ethik S. 321ff.; Paulsen, Immanuel Kant S. 259ff.; Thon, Die Grundprinzipien der Kantschen Moralphilosophie S. 10—15 und 33ff.

[105]) Vergl. hiezu Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie Bd. 5 (Kant 2) S. 85, 86.

[106]) Abschnitt III, Ausgabe von Hartenstein S. 73ff.

[107]) Geschichte der neueren Philosophie Bd. 5 T. II S. 81.

[108]) Vergl. Thomsen in den Kantstudien Bd. 8 S. 247.

[109]) Vergl. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie Bd. 1 S. 96, 97; Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik, bes. S. 5ff.; J. B. Meyer, Kants Psychologie S. 206ff., bes. 267ff., ferner S. 12ff., 22ff. und 37ff.

[110]) Vergl. hiezu Hegler a. a. O. S. 43ff., 61ff., 107ff., 119ff., 127ff., 198ff. und 205ff.; J. B. Meyer a. a. O. S. 40—121, 235ff. und 267ff.

[111]) Vergl. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie Bd. 4 (Kant 1) S. 18ff.; Thomsen in den Kantstudien Bd. 8 S. 193ff.; Vaihinger, Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft Bd. 2 S. 494ff.

[112]) Vergl. die Kritik der reinen Vernunft (Ausgabe von Hartenstein) S. 346, 347 und 373ff.; die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik § 53; Cohen, Kants Begründung der Ethik S. 18ff.; derselbe, Kants Theorie der Erfahrung S. 501ff.; Drobisch, Kants Ding an sich und sein Erfahrungsbegriff, Vorwort S. 2ff., bes. 11; Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie Bd. 4 (Kant 1) S. 457ff. und Bd. 5 S. 82ff.; Lange, Geschichte des Materialismus Bd. 2 S 4ff. und 48ff.; Paulsen, Immanuel Kant S. 193ff., 201ff. und 259ff.; Vaihinger, Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft Bd. 2 S. 444ff.; Volkelt, Immanuel Kants Erkenntnistheorie S. 44ff. und 87ff.; Windel-

[138]) Philosophische Zeitfragen (1870) Kap. 8 S. 205 bis 278, bes. 237 ff.

[139]) Reden und Aufsätze N. F. (1881) S. 37—75.

[140]) Vergl. die Abhandlung: „Wider den Determinismus" in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, N. F. Bd. 60 S. 205 ff.

[141]) Philosophie als Orientierung über die Welt S. 401—416.

[142]) Die Freiheit des Willens (Bonn 1882).

[143]) Vergl. besonders: Cathrein, Moralphilosophie (Freiburg 1890) Bd. 1 S. 24 ff.; Feldner, Die Lehre des heiligen Thomas von Aquino über die Willensfreiheit; Gutberlet, „Die Willensfreiheit und ihre Gegner" (Fulda 1893) und „Der Kampf um die Seele" (Mainz 1899); Kneib, Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit (Mainz 1898); Löwe, Die spekulative Idee der Freiheit (Prag 1890); Mach, Die Willensfreiheit des Menschen (Paderborn und Münster 1887); Müller, System der Philosophie S. 249 ff.; Schanz, Apologie des Christentums T. I § 9 S. 320 ff.; Schell, Die göttliche Wahrheit des Christentums (gewöhnlich Apologetik genannt) T. II S. 578 ff.

[144]) So (ausser Binding) besonders: v. Bar, Probleme des Strafrechts (Festrede von 1896) S. 9 ff.; Berner, Grundlinien der kriminalistischen Imputationslehre S. 25 ff., Lehrbuch des Strafrechts S. VII, Festschrift der Berliner Universität für Dernburg vom Jahre 1900 S. 175 ff.; Birkmeyer, Ueber Ursachenbegriff und Kausalzusammenhang, Gerichtssaal Bd. 37 S. 257 ff. und Krit. Vjsschr. Bd. 31 S. 549 ff.; v. Buri, Gerichtssaal Bd. 41 S. 410, Bd. 42 S. 241, 242, Bd. 43 S. 254, Bd. 44 S. 347 ff., Bd. 46 S. 321, Bd. 52 S. 209 ff. und 285 ff., Liszts Zeitschrift Bd. 2 S. 232 ff., Bd. 4 S. 169 ff., Beiträge zur Theorie des Strafrechts S. 321 ff., 344 ff., 425 ff. u. 445 ff.; Hälschner, Das gemeine deutsche Strafrecht Bd. 1 S. 533; Kuhlenbeck a. a. O. (s. Anm. 133); Hugo Meyer, Die Willensfreiheit und das Strafrecht (Erlangen und Leipzig 1890); Ortloff in Liszts Zeitschrift Bd. 14 S. 161 ff. und 301 ff.

[145]) So vor allem Schell und Kneiba a. a. O., aber nur in gewissem Umfange auch Baumann, Cathrein, Gutberlet, Loewe und Mach, deren Schriften in den Anm. 141 und 143 angeführt sind.

[146]) Die ethischen Grundfragen S. 243 ff. bes. S. 251 ff.

[147]) Psychologie des Willens. Leipzig 1900.

[148]) Gerichtssaal Bd. 63 S. 161 ff. bes. 167 ff., 179 ff. und 187.

[149]) Die Gesetze der Freiheit Bd. 1 S. 6 ff., 45 ff. und 378 ff. bes. 382.

[150]) Kants Ethik S. 395 ff., bes. 398—406.

[151]) So auch andere z. B. Rümelin a. a. O., ferner Köhler im Jurist. Literaturblatt 1904 S. 63 ff.

[152]) So Baumann, Philosophie als Orientierung über die Welt S. 410 ff. und Liebmann, Gedanken und Tatsachen Bd. 2 S. 111.

[153]) Vgl. hierzu: Lipps, Ethische Grundfragen S. 110 u. 111; Offner, Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung S. 40—43.

[154]) Vgl. bes. Mikroskosmus Bd. 1 S. 157—159, 210 ff. und 238, 239.

[155]) Vgl. hierzu Liebmann, Gedanken und Tatsachen Bd. 2 S. 52 ff. und 114 ff.

[156]) So u. a. Josef Müller, System der Philosophie S. 249 ff.

[157]) Theologie und Metaphysik S. 280.

[158]) Vgl. Scholten, Die Willensfreiheit S. 114 ff.; ferner

Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft Bd. 2 S. 136 ff., 167 ff. und 304 ff.

[159]) So u. a. J. B. Meyer a. a. O. S. 240 ff.; Binding, Die Normen und ihre Uebertretung Bd. 2 § 32 S. 6 ff. und Birkmeyer, Im Gerichtssaal Bd. 37 S. 276.

[160]) So u. a. Graue, Selbstbewusstsein und Willensfreiheit S. 159; ferner Schaarschmidt in den Philosophischen Monatsheften Bd. 20 S. 193 ff. bes. 217.

[161]) Philos. Monatshefte Bd. 10 S. 1 ff. und 68 ff., bes. S. 83, 84 und Bd. 18 S. 1 ff. bes. S. 31.

[162]) Religionsphilosophie (Freiburg und Leipzig 1893) S. 393.

[163]) Vgl. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie Bd. 3 S. 512 ff.; Scholten, Der freie Wille S. 27 ff.; Träger, Wille, Determinismus und Strafrecht S. 64—69.

[164]) Grundzüge der praktischen Philosophie § 19.

[165]) Vgl. die Abhandlung: „Wie kommt es, dass Adolf Merkel im Strafrecht den Determinismus vertritt?" in der Festgabe der Berliner Universität für Dernburg.

[166]) Vgl. hierzu Petzoldt, Das Gesetz der Eindeutigkeit, Vjsschr. für wissenschaftl. Philosophie Bd. 19 (1895) S. 146 ff. mit weiterer Literatur.

[167]) Vgl. Adickes in der Zeitschr. für Philosophie u. philos. Kritik. N. F. Bd. 116 S. 171 ff.; Müffelmann a. a. O. S. 32 ff. bes. 41 f.; Wahn, Kritik der Freiheitslehre von Lotze S. 11 ff. u. 52 ff.

[168]) Kants Lehre von der Freiheit S. 59 ff. und 67 ff.

[169]) Zeitschrift für Theologie und Kirche Bd. 9 S. 316 ff. bes. 344 ff.

[170]) Theologie und Metaphysik S. 264 ff.

[171]) Die Willensfreiheit und ihre Gegner S. 20 ff.

[172]) Jurist. Literaturblatt von 1903 S. 222 und 223.

[173]) Die Entgeltung im Strafrecht S. 72 ff.

[174]) So Graue, Selbstbewusstsein und Willensfreiheit S. 97 ff.

[175]) „Der Kampf um die Seele" S. 496.

[176]) Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des peinlichen Rechts Bd. 1 S. 326.

[177]) Vgl. hierzu besonders Ed. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins S. 468, 469 ff.; Waldemar Meyer, „Die Wahlfreiheit in ihrer Nichtigkeit dargelegt", Gotha 1886; Kreibig, Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie S. 83 ff.; Müffelmann a. a. O. S. 37 ff., 49 ff., 58 ff. und 110; Guido Torres, Willensfreiheit und wahre Freiheit. München 1904.

[178]) So besonders: Adickes, Ethische Prinzipienfragen, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. N. F. Bd. 116 S. 1 ff. u. 169 ff.; Drews, „Das Ich", Freiburg 1897, S. 310, 311; Erhardt, Metaphysik Bd. 1 S. 493 ff.; v. Gizycki, Moralphilosophie S. 201 ff.; Eduard v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins S. 696 ff.; Hebler, Elemente der philosophischen Freiheitslehre S. 5 ff. und 18 ff.; Laas, Vjsschr. für wissenschaftliche Philosophie Bd. 4 (1880) S. 329 ff.; Liebmann, Analysis der Wirklichkeit S. 696 ff. (etwas anders in der älteren Schrift über den individuellen Beweis der Willensfreiheit sowie in „Gedanken und Tatsachen" Bd. 2 S. 64 ff., 80 ff. und 172 ff.); Paulsen in der Ethik Bd. 1 S. 443 ff., in Immanuel Kant S. 259 ff., und in der Vjsschr. für wissenschaftliche Philosophie Bd. 5 S. 66, 67; Petzold in der genannten Vjsschr. Bd. 19 (1895) S. 176; Riehl, Der philosophische Kritizismus Bd. 2 S. 216—280; Simmel, Einleitung in die Moralphilosophie Bd. 2 S. 131 ff., bes. 167, 207 ff.,

232 ff. und 252 ff.; Stern, Kritische Grundlegung der Ethik S. 266 ff., bes. 286 ff.; Windelband, in der Lehre vom Zufall S. 7 ff., in den Präludien S. 211 ff. und 240 ff., bes. 245, und in den Vorträgen über die Willensfreiheit.

[179]) Vgl. ausser den bereits früher angeführten Schriften z. B. denjenigen von Dittes und Müffelmann: J. C. Fischer, Ueber die Willensfreiheit; Förster, Die Willensfreiheit und die sittliche Verantwortlichkeit, Berlin 1898; Göring, Die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit bes. S. 79 ff., 87 ff. und 111 ff.; Dr. Max Offner, Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung; Romang, Willensfreiheit und Determinismus; Rée, Die Illusion der Willensfreiheit, Berlin 1885; Scholten, Der freie Wille, Leipzig 1874; Tepe, Ueber die Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Willens; Guido Torres a. a. O. (s. Anm. 177); Wagner, Freiheit und Gesetzmässigkeit in menschlichen Willensakten, Tübingen 1898; Wiener, Die Freiheit des Willens, Karlsruhe 1891; Wollny, Freiheit und Charakter, Leipzig 1876.

[180]) Die Willensfreiheit, Berlin 1903.

[181]) Zeitschrift für Theologie und Kirche Bd. 9 S. 183 ff.

[182]) Einleitung in die Ethik Bd. 1 S. 180 ff. bes. 182 ff. und 188, Bd. 2 S. 190 ff.

[183]) So in der Religionsphilosophie S. 594 ff. Vgl. auch dessen christliche Glaubens- und Sittenlehre S. 239, 240.

[184]) Vermischte Schriften Bd. 1 S. 70.

[185]) Vgl. Hoche, Die Freiheit des Willens vom Standpunkte der Psychopathologie, Wiesbaden 1902, S. 19 ff. und 32 ff.; ferner v. Hippel, Willensfreiheit und Strafrecht S. 16 und 17.

[186]) So besonders: Eduard v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins S. 449 ff. bes. 456 ff.

[187]) Vgl. hierzu Hoche a. a. O. S. 23 ff.; Torres a. a. O. S. 6 u. 7; Windelband, Präludien S. 211 ff.

[188]) So Berolzheimer, Die Entgeltung im Strafrecht S. 72 ff.

[189]) Vgl. hierzu: Adickes a. a. O. S. 204 ff. (s. Anm. 125); Baumann, Realwissenschaftliche Begründung der Moral usw. S. 22 ff.; Carneri, Gefühl, Bewusstsein und Wille S. 332 ff.; Ehrenfels, Werttheorie Bd. 1 S. 259 ff., Bd. 2 S. 166 ff.; v. Gizycki, Moralphilosophie S. 219 ff.; Göring, Ueber die menschliche Freiheit S. 27 ff. und 60 ff.; Ed. v. Hartmann a. a. O. S. 449 ff.; Herbart, Ueber die Willensfreiheit S. 17 ff.; v. Hippel, Die Willensfreiheit S. 16, 17; Hoche, Die Willensfreiheit S. 3 ff., 21 ff. und 31 ff.; Höffding, Psychologie in Umrissen S. 418 ff.; Jodl, Lehrbuch der Psychologie S. 731 ff.; Lipps, Ethische Grundfragen S. 251—254 und S. 260 ff.; Müffelmann, Das Problem der Willensfreiheit S. 38 ff.; Offner, Die Willensfreiheit S. 17 ff.; Pfister, Die Willensfreiheit S. 148 ff.; Paul Rée, Die Illusion der Willensfreiheit, Berlin 1885; Schopenhauer, Preisschr. betr. die Willensfreiheit S. 14 ff.; Simmel, Einleitung in die Moralphilosophie Bd. 1 S. 28 ff.; Stange, Einleitung in die Ethik Bd. 2 S. 203 ff.; Torres a. a. O. (s. Anm. 177) S. 6 ff. und 14 ff.; Träger a. a. O. S. 135 ff.; Ziegler, Sittliches Sein und Sittliches Werden S. 65 ff. und 103 ff.; Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie S. 171 ff.

[190]) So v. Schroeder in den Beiträgen zur Weiterentwicklung der christlichen Religion (München 1905) S. 20 und 21.

[191]) Vgl. Windelband, Präludien S. 291 ff.; Ziegler, Sittliches Sein und Sittliches Werden S. 25 ff.

[192]) Vgl. hiezu Maeterlinck, Das Leben der Bienen.

[193]) Vgl. Eduard v. Hartmann, Phänomenologie des sitt-

lichen Bewusstseins S. 484, 485; ferner Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft Bd. 1 S. 236.

[194]) Vgl.: Adickes a. a. O. Bd. 116 S. 217 ff.; Bd. 117 S. 38 ff. (s. Anm. 125 u. 189); E. Gizycki, Moralphilosophie S. 141 ff.; Ihering, Der Zweck im Recht Bd. 2 S. 154 ff. u. 194 ff.; Kräpelin, Die Abschaffung des Strafmasses S. 5 ff. und 24 ff.; Liebmann, Gedanken und Tatsachen Bd. 2 S. 68 ff. und 368 ff.; Liepmann, Die Entstehung des Schuldbegriffs in Liszts Z. Bd. 14 S. 446 ff., bes. 479 ff.; Münsterberg, Der Ursprung der Sittlichkeit S. 40 ff. und 69 ff.; Paulsen, Ethik Bd. 1 S. 333 ff., 349 ff. und 357 ff.; Peschel, Völkerkunde (Aufl. 5) S. 135 ff.; Rée, Paul, Der Ursprung der moralischen Empfindungen; derselbe, Die Entstehung des Gewissens S. 8 ff. und 48 ff.; Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft Bd. 1 S. 55 ff. und 236 ff.; Stern, Wilhelm, Kritische Grundlegung der Ethik S. 266—301; Stern, Jacques, in Liszts Z. Bd. 24 S. 35 ff.; Tylor, Die Anfänge der Kultur, deutsch von Sprengel und Poska, Bd. 1 S. 26 ff., Bd. 2 S. 363 ff. und 445 ff.; Unold, Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Lebensanschauung S. 5 ff. und 108 ff.; Windelband, Präludien S. 283 ff. und 291 ff.; Wundt, Ethik S. 31, 37—39, 215 ff., bes. 218 ff.; Ziegler, Sittliches Sein und Sittliches Werden S. 25 ff

[195]) Wegen der verschiedenen Einteilungen vgl. man: Ed. von Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins S. 3 ff. und 589 ff.; Paulsen, Ethik Bd. 1 S. 217 ff. und 245 ff.; Wundt, Ethik S. 305 ff.

[196]) Vgl.: Adickes a. a. O. Bd. 116 S. 221 ff. und 247 ff.; Paulsen, Ethik Bd. 1 S. 217 ff., bes. S. 358 ff.; Riehl, Der philos. Kritizismus Bd. 2 S. 253 ff.; Scholten, Willensfreiheit S. 121 ff., bes. 126 ff.; Windelband, Präludien S. 232, 233 und 242 ff.

[197]) Vgl. hierzu: Offner, Willensfreiheit S. 17, 18; Pfleiderer, Religionsphilosophie S. 594; Stange, Einleitung in die Ethik Bd. 2 S. 214 ff.

[198]) Vgl. Kritik der praktischen Vernunft S. 239 und 245 ff., bes. 252 und 254; Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie Bd. 5 (Kant 2) S. 104 ff. u. 114 ff.; Messer, Kants Ethik S. 84 ff. u. 219 ff.; Paulsen, Immanuel Kant S. 315 ff., bes. 318—329.

[199]) Vgl. Adickes, Ethische Prinzipienfragen, a. a. O.; Ehrenfels, Werttheorie Bd. 2 S. 213; Kreibig, Psychologische Grundlegung einer Werttheorie S. 119 ff.; Lipps, Ethische Grundfragen S. 246 ff. u. 261 ff.; Meinong, Psychologisch-ethische Untersuchungen S. 209 ff.; Paulsen, Ethik Bd. 1 S. 453 ff.; derselbe, Immanuel Kant S. 260; Stange, Einleitung in die Ethik Bd. 1 S. 188, Bd. 2 S. 193 ff., bes. 214; Wundt, Ethik S. 475 ff.; Ziegler, Sittliches Sein und Sittliches Werden S. 65 ff.

[200]) Vgl. „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", Erstes Stück, No. III u. IV, Ausgabe von Hartenstein S. 126—138.

[201]) Präludien S. 243.

[202]) So u. a.: Fechner, Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht S. 170 ff. und 179 ff.; Ed. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins S. 458 ff.; Kreibig, Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie S. 119 ff.; Paulsen, Ethik Bd. 1 S. 454 ff.; Riehl, Der philosophische Kritizismus Bd. 2 S. 253 ff.; Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft Bd. 2 S. 210, 211, Stange, Einleitung in die Ethik Bd. 2 S. 203 ff.; Torres a. a. O. (s. Anm. 177) S. 22 ff.; Windelband, Präludien S. 240 ff.; Willensfreiheit S. 77 ff., 132, 154 und 203 ff., bes. 212 und 220.

[203]) Vgl. Jodl, Geschichte der Ethik Bd. 2 S. 28 ff., bes. 29

und 30; Stange, Einleitung in die Ethik Bd. 2 S. 211ff.; Windelband, Präludien S. 241.

[204]) Vgl. Scholten, Willensfreiheit S. 150ff.; ferner Träger a. a. O. S. 204ff.

[205]) So z. B. Scholten a. a. O. S. 149, 150; Hoche a. a. O. S. 14ff. Vgl. auch v. Gizycki, Moralphilosophie S. 124ff.

[206]) Vgl. Elsenhans, Wesen und Entstehung des Gewissens S. 22ff., 194ff., 267ff. und 297ff.; Liepmann, Die ethischen Grundlagen des Schuldbegriffs Liszts Zeitschr. Bd. 14 S. 447ff.; Lipps, Die ethischen Grundfragen S. 160—162; Paulsen, Ethik Bd. 1 S. 333ff. und 357ff.; Rée, Die Enstehung des Gewissens bes. S. 9ff., 145ff. und 168ff.; Rolffs in der Zeitschr. für Theologie Bd. 9 S. 183ff., bes. 203ff.; Ritschl, Ueber das Gewissen, Ges. Aufsätze S. 182ff. und 189ff.; Rümelin in der Deutschen Rundschau Bd. 67 S. 261ff.; Seeberg, Gewissen und Gewissensbildung S. 23ff.; Träger, Wille, Determinismus, Strafe S. 180ff.; Unold, Grundlegung für eine moderne Lebensanschauung S. 274 bis 278; Wohlrabe, Kants Lehre vom Gewissen S. 23ff. und 33ff.; derselbe, Ueber Gewissensbildung S. 20ff., 29ff. und 43ff.; Wundt, Ethik S. 480ff., bes. 482, 483.

[207]) So z. B. Wobbermin, Theologie und Metaphysik (Berlin 1901) S. 245ff., bes. 250 und 257ff.

[208]) So auch Liepmann, Einleitung in das Strafrecht S. 172 bis 174; Träger a. a. O. S. 156ff.; Windelband, Präludien S. 240, 241.

[209]) So auch Gerhard, Kants Lehre von der Freiheit S. 61ff.

[210]) Vgl. noch Offner, Willensfreiheit S. 35ff.

[211]) Vgl. Pfister, Die Willensfreiheit S. 355ff., bes. 360ff. und 363ff.

[212]) So ausser den als Gegner des Determinismus anzusehenden „Kriminalisten" besonders Rümelin, Reden und Aufsätze N. F. S. 37ff., bes. S. 70ff.

[213]) Vgl. hiezu besonders: Frauenstädt in den „Studien zur Kultur- und Rechtsgeschichte", Heft 11; Kohler, Die Blutrache; Peschel, Völkerkunde (Aufl. 5) S 236; Steinmetz, Ethnologische Studien Bd. 1 S. 361ff.; Wesnitsch, Die Blutrache bei den Südslaven; ferner von Liszt in seiner Zeitschrift Bd. 3 S. 11ff. und in seinem Lehrbuch S. 3ff., bes. 10ff.

[214]) Bez. der Geschichte der Strafe vgl. man die Lehrbücher des Strafrechts, besonders: Berner S. 9ff.; Geib Bd. I §§ 1—60; v. Liszt §§ 2ff. S. 3ff.; Hugo Meyer §§ 7ff. S. 49ff.; ferner v. Bar, Handbuch des Strafrechts Bd. 1 S. 3ff.; v. Holtzendorff, Handbuch Bd. 1 S. 17ff.; Mommsen, Römisches Strafrecht; Schröder, Deutsche Rechtsgeschichte § 12 S. 71ff.; Wilda, Geschichte des Strafrechts, Bd 1 (Strafrecht der Germanen).

[215]) Wegen der einzelnen Theorieen ist besonders zu verweisen auf: Abegg, Die verschiedenen Strafrechtstheorieen; v. Bar, Handbuch des Strafrechts Bd. 1 S. 201ff.; Binding, Grundriss zur Vorlesung über das Strafrecht S. 91ff.; Finger, Das Strafrecht S. 5ff.; v. Holtzendorff, Handbuch des Strafrechts Bd. 1 S. 241ff., Bd. 4 S. 239ff.; Janka, Grundlagen der Strafschuld S. 38ff.; Laistner, Das Recht der Strafe bes. S. 178ff.; Schmidt, Die Aufgaben der Strafrechtspflege S. 1ff., 12ff., 46ff. und 98ff.; Ullmann im Gerichtssaal Bd. 34 S. 33ff.; ferner: Die Lehrbücher des deutschen Strafrechts, besonders: Berner S. 3ff.; Finger S. 8ff.; Hälschner Bd. 1 § 2 S. 3ff.; v. Liszt § 16 S. 66ff.

[216]) Vgl. Lombroso, l'uomo delinquente, deutsch von Kurella,

seine Schrift „Les crimes. Ses causes et remèdes, und seine Abh. in Liszts Zeitschr. Bd. 1 S. 108 ff.; Aschaffenburg, Die Bekämpfung des Verbrechens S. 137 ff. u. 160 ff.; Bleuler, Der geborene Verbrecher; Felisch im Gerichtssaal Bd. 50 S. 81 ff.; Kräpelin in Liszts Zeitschr. Bd. 5 S. 669 ff.; v. Liszt ebenda Bd. 3 S. 4 ff., Bd. 9 S. 458 ff.; ferner im Lehrbuch des Strafrechts § 14 S. 57 ff.; Rosenfeld in Liszts Zeitschrift Bd. 13 S. 164 ff.; Sommer, Kriminalpsychologie und strafrechtliche Psychologie S. 306; Schmidt, Die Aufgaben der Strafrechtspflege S. 5 ff.

[217]) Wegen der Zweckstrafe vgl. man besonders Liszts Zeitschrift Bd. 3 S. 1 ff., bes. 33 ff., Bd. 9 S. 452 ff. und 737 ff., Bd. 10 S. 5 ff., Bd. 12 S. 160 ff.; Benedikt ebenda Bd. 5 S. 451 ff.; Janka, Die Grundlagen der Strafschuld S. 48 ff.; H. Seuffert, Ein neues Strafgesetzbuch.

[218]) Gegner v. Liszts (als Anhänger der Vergeltungsstrafe) sind u. a.: Birkmeyer in Goltdammers Arch. Bd. 48 S. 67 ff. (mit vielen Literaturangaben); v. Buri im Gerichtssaal Bd. 46 S. 321 ff., Ges. Beiträge S. 248 ff., 321 ff., 425 ff. und 445 ff.; Merkel, Vergeltungsidee und Zweckgedanke; Mittelstädt im Gerichtssaal Bd. 46 S. 237 ff. und 347 ff., Bd. 47 S. 1 ff.; Schmidt, Die Aufgaben der Strafrechtspflege; Sontag in Liszts Zeitschrift Bd. 1 S. 480 ff.; Ullmann im Gerichtssaal Bd. 34 S. 29 ff.

[219]) Lehrbuch § 16 S. 67.

[220]) Vgl. die Schrift „Der Zweck im Recht" Bd. 2 S. 480; dazu noch Finger, Strafrecht S. 4.

[221]) Vgl. bes. Ullmann im Gerichtssaal Bd. 34 S. 55 ff.

[222]) So auch v. Liszt im Lehrbuch des Strafrechts § 1 S. 1 und Merkel, Lehrbuch § 1.

[223] Vgl. bes. Lammasch in Liszts Zeitschrift Bd. 9 S. 426; Liepmann, Einleitung in das Strafrecht S. 201, 202; Träger, Wille, Determinismus, Strafe S. 259.

[224]) So bes. Merkel, Lehrbuch S 187 ff.; Liepmann, Einleitung in das Strafrecht S. 200, 201; Träger, Wille, Determinismus, Strafe S. 252 ff. Vgl. auch Sontag in Liszts Zeitschrift Bd. 1 S. 480 ff., bes. 496 ff.

[225]) So insbes. H. Seuffert, Ein neues Strafgesetzbuch (München 1902) S. 3 ff.

[226]) Die Aufgaben der Strafrechtspflege S. 46 ff.

[227]) Vgl. hiezu: Liepmann, Einleitung in das Strafrecht S. 201 ff.; ferner Zirndorfers Vortrag im freien deutschen Hochstift in dessen Berichten. N. F. Bd. 12 S. 266 ff.

[228]) Einleitung in das Strafrecht S. 204

[229]) Vgl. hiezu: van Calker, Vergeltungsidee und Zweckgedanke im System der Freiheitsstrafen, bes. S. 10 ff.; v. Hippel, Willensfreiheit und Strafrecht S. 28, 29; Liepmann, Einleitung in das Strafrecht S. 196 ff., bes. S. 204; Adolf Merkel, Vergeltungsidee und Zweckgedanke im Strafrecht (Strassburg 1892); auch in den Ges. Abh. S. 680 ff.; Mittelstädt, Gerichtssaal Bd. 47 Bd. 47 S. 1 ff., bes. S. 18 ff.; Träger, Wille, Determinismus, Strafe S. 254 ff.

[230]) Für die letztere Auffassung sind u. a. eingetreten: Stern in Liszts Z. Bd. 24 S. 35 ff. und Willert ebenda Bd. 2 S. 473 ff., bes. S. 481.

[231]) Gerichtssaal Bd. 37 S. 331 ff., Anm. 110.

[232]) Krit. Vierteljahrsschrift S. 545 ff.

[233]) Willensfreiheit und Strafrecht S. 15.

[234]) Vgl. hiezu (ausser den Lehrbüchern und den sonstigen Schrif-

ten v. Liszts und Merkels): Finger im Gerichtssaal Bd. 64 S. 237; Liepmann, Einleitung in das Strafrecht S. 90 ff. und 163 ff.; Löffler, Schuldformen S. 3; Miricka, Die Formen der Strafschuld S. 8; Oetker in Liszts Z. Bd. 17 S. 549 ff.; Schmidt, Die Aufgaben der Strafrechtspflege S. 41, 42 und 94; Zucker, Ueber Schuld und Strafe der jugendlichen Verbrecher, besonders das Vorwort.

[235]) Vgl. u. a. Amira, Die Tierstrafen und Tierprozesse, Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsschreibung Bd. 12 S. 528 und die dort angegebene zahlreiche Literatur; ferner: Goldenweiser, Zurechnung und strafrechtliche Verantwortlichkeit S. 37 ff.; Hugo Meyer, Lehrbuch des Strafrechts S. 49 ff.

[236]) Vgl. hiezu: v. Ihering, Das Schuldmoment im römischen Privatrecht; Finger, Lehrbuch des deutschen Strafrechts S. 229; Liepmann, Die Entstehung des Schuldbegriffs; derselbe in Liszts Z. Bd. 14 S. 446 ff.; v. Liszt, Lehrbuch des Strafrechts § 36 S. 137 ff.; Löffler, Die Schuldformen des Strafrechts S. 12 ff.; ferner die Schuldlehre von Wesnitsch, ihrem wesentlichen Inhalte nach mitgeteilt in Liszts Z. Bd. 12 S. 889 ff.

[237]) Gerichtssaal Bd. 46 S. 397.

[238]) Vgl. hiezu: Basedow, Die strafrechtliche Verschuldung (Erlanger Diss. 1898); Bünger in Liszts Z. Bd. 7 S. 80 ff.; Hertz, Die allgemeinen Lehren des Strafrechts Bd. 1 S. 3 ff. und 152 ff.; Janka, Die Grundlagen der Strafschuld S. 24 ff. u. 36 ff.; Liepmann, Einleitung in das Strafrecht S. 87 ff. u. 14 ff.; derselbe in Liszts Z. Bd. 14 S. 446 ff.; v. Liszt, Lehrbuch § 36 S. 135 ff.; Merkel, Lehrbuch des Strafrechts S. 65 ff. und 387 ff.; Träger, Wille, Determinismus, Strafe S. 9 ff. und 172 ff., bes. 201 ff.; Wesnitschs Schuldlehre in Liszts Z. Bd. 12 S. 889 ff.

[239]) Einleitung in das Strafrecht S. 90 ff.

[240]) Vgl. hiezu Liepmann a. a. O. nebst den dort angegebenen Literatur; ferner: Finger, Strafrecht S. 107 ff.; Goldenweiser, Zurechnung und strafrechtliche Verantwortlichkeit S. 33 ff.; Simmel, Einleitung in die Moralphilosophie Bd. 2 S. 154 ff. und 205 ff., bes. 213 ff., 217 ff.

[241]) Vgl. dessen Lehrbuch S. 76 ff.

[242]) Die Normen und ihre Uebertretung Bd. 2 S. 70 ff.

[243]) Vgl. Liepmann, Einleitung in das Strafrecht S. 92, und Finger, Lehrbuch des deutschen Strafrechts S. 235 ff. nebst der von ihnen angegebenen zahlreichen Literatur; ferner Offner, Willensfreiheit S. 49 ff. und 78 ff.

[244]) Vgl. Liepmann a. a. O. S. 90 und 113 nebst Literatur sowie die Lehrbücher des Strafrechts; ferner wegen der vielfach angefochtenen Begriffsbestimmung v. Liszts dessen Vortrag auf dem Psychologischen Kongress in München sowie die Nachträge hiezu in Liszts Z. Bd. 17 S. 70 und Bd. 18 S. 229 ff.

[245]) Vgl. auch Wahlberg, Grundzüge der Zurechnungslehre, Ges. Kl. Schriften Bd. 1 S. 1 ff., der seiner Lehre die deterministische Freiheit zugrunde legte, wie sie Herbart lehrte.

[246]) Vgl. hiezu: Aschaffenburg, Das Verbrechen und seine Bekämpfung S. 237 ff., bes. 241 ff.; dessen Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform Bd 1 S. 8 ff., 92 ff., 333 ff., 477 ff. und 493 ff. (mit Abh. von v. Liszt, Bleuler, Högeler, Kräpelin und Hartmann); Finger im Gerichtssaal Bd. 54 S. 257 ff.; Geyer in v. Holtzendorffs Handbuch Bd. 4 S. 99 ff., bes. 101 ff.; Koch, Die psychopathischen Minderwertigkeiten S. 13 ff.; Liepmann, Einleitung in das Strafrecht S. 105 ff., bes. 108—113 (mit

weiterer Literatur); Merkel, Ges. Abhandlungen Abh. No. 20 S. 8ff.; Mönkemöller, Geistesstörungen und Verbrechen im Kindesalter, Abh. aus dem Gebiete der pädagog. Psychologie Bd. VI Heft 6; Tuczek im Gerichtssaal Bd. 65 S. 1ff.; Weingart in Liszts Z. Bd. 19 S. 133ff.; Zeitschrift für Psychiatrie Bd. 44 S. 469ff., Bd. 45 S. 524ff.; ferner die Verhandlungen des 27. Deutschen Juristentages Bd. 1 S. 89ff., 97ff., 137ff., Bd. 3 S. 136ff. und dazu die Deutsche Juristen-Zeitung von 1904 No. 20 S. 968, 969.

[247]) So u. a. Appelius in Liszts Zeitschrift Bd. 12 S. 1ff., bes. S. 19ff.; Klippel ebenda S. 534ff.; Rée, Die Illusion der Willensfreiheit.

[248]) Vgl. Sontag in Liszts Z. Bd. 1 S. 596 nebst der dort angegebenen Literatur.

[249]) Vgl. hiezu Mittelstädt im Gerichtssaal Bd. 46 S. 248ff.

[250]) So vor allem der bekannte Irrenarzt Kräpelin in seiner Schrift „Die Abschaffung des Strafmasses", dem sich u. a. sein Schüler Aschaffenburg (Das Verbrechen und seine Bekämpfung S. 228ff. und 244), ausserdem auch Willert (v. Liszts Zeitschrift Bd. 2 S. 473ff.) angeschlossen hat.

[251]) Vgl. z. B. Birkmeyer in Goltdammers Archiv Bd. 48 S. 9ff., bes. die Anm. 54 und 56; Liepmann, Einleitung in das Strafrecht S. 207ff., bes. 209; Merkel, Vergeltungsidee und Zweckgedanke S. 38—44; v. Sternau in Liszts Z. Bd. 13 S. 37ff.

[252]) Zeitschrift für das gesamte Strafrecht Bd. 10 S. 5ff.

[253]) So auch Mittelstädt im Gerichtssaal Bd. 46 S. 248ff.

[254]) So z. B. Hugo Meyer, Die Willensfreiheit und das Strafrecht S. 23, und Mittelstädt im Gerichtssaal Bd. 46 S. 248. Anderer Meinung sind: Birkmeyer in Liszts Z. Bd. 16 S. 316ff.; v. Buri im Gerichtssaal Bd. 46 S. 321ff., Ges. Abh. S. 425ff.; ferner Schmidt, die Aufgaben der Strafrechtspflege S. 285ff., weil er auf die Generalprävention das entscheidende Gewicht legt.

[255]) Vgl. dessen Zeitschrift Bd. 3 S. 43.

[256]) So ausser van Calker, v. Hippel, v. Liszt u. a. auch Kahl in der D. J.-Z. VII (1902) S. 300ff.

[257]) Anderer Meinung: Birkmeyer in der Kritischen Vjsschr. Bd. 31 S. 549ff. u. Beling in der Deutschen Monatsschr. 1903 S. 173ff.

[258]) Vgl. Windelband, Ueber Willensfreiheit S. 32—35.

Kgl. Hofbuchdruckerei Kastner & Callwey, München.

J. F. Lehmanns Verlag in München.

Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion.

Inhalt:

1. **Wesen und Ursprung der Religion, ihre Wurzeln und deren Entfaltung** von Prof. Dr. Leopold v. Schroeder, Wien.
2. **Das Alte Testament im Lichte der modernen Forschung** von Prof. D. H. Gunkel, Berlin.
3. **Evangelium und Urchristentum (Das Neue Testament im Lichte der historischen Forschung)** von Prof. D. A. Deissmann, Heidelberg.
4. **Heilsglaube und Dogma** von Prof. D. Dr. A. Dorner, Königsberg.
5. **Religion und Sittlichkeit** von Prof. D. Dr. W. Herrmann, Marburg.
6. **Christentum und Germanen** von Superintendent D. F. Meyer, Zwickau.
7. **Wissenschaft und Religion** von Prof. D. Dr. R. Eucken, Jena.
8. **Religion und Schule** von Prof. Dr. W. Rein, Jena.
9. **Die gemeinschaftsbildende Kraft der Religion** von Lic. G. Traub, Dortmund.
10. **Das Wesen des Christentums** von Professor Lic. Dr. G. Wobbermin, Berlin

25 Bogen in 8° in prächtiger Ausstattung.

Preis geheftet Mk. 5.—, gebunden Mk. 6.—.

Wie vor der ersten grossen Reformation ist im deutschen Volke eine gewaltige Bewegung der Geister entstanden. Allenthalben regt sich neues Leben, man versucht das alte Gold, das in starren Dogmen eingehüllt ist, in einer modernem Denken und Empfinden entsprechenden Weise umzuprägen. Glaube und Wissenschaft sollen versöhnt sich frei nebeneinander entfalten, das Vorbild Christi soll im Geist und in der Wahrheit erfasst werden, sodass es dem Armen im Geist, wie dem Hochgebildeten ermöglicht wird, ein guter Christ und ein nach dem Höchsten strebender Mensch zu sein.

Zur Erfüllung dieser Aufgabe will das vorliegende Werk beitragen.

Hier wird uns von den ersten Gelehrten — Theologen, Philosophen und Pädagogen — gezeigt, wo die Wurzeln der Religion liegen, was die Grundwahrheiten des Christentums sind, was im alten und neuen Testament bleibenden Wert hat, was daran Menschenwerk ist, wie die Bibel im Laufe der Jahrhunderte entstand und Geltung erlangte. Es wird uns dann gezeigt, wie sich die Dogmen entwickelten und wie sie stets nur der Ausdruck der geistigen Entwicklung einer bestimmten Zeit sind.

Die Stellung des deutschen Volkes zum Christentum, das Verhältnis von Sittlichkeit, Wissenschaft und Schule zur Religion bilden hochinteressante Kapitel. Zum Schluss wird uns gezeigt, worin das Wesen des Christentums besteht und welche Aufgaben es erfüllen muss.

Bei dem ausserordentlichen Interesse, womit sich die gesamte gebildete Welt zur Zeit mit solchen Fragen beschäftigt, werden Tausende begierig nach diesem Buche verlangen, das einen klaren Ueberblick über die Hauptfragen, die das religiöse Leben der Gegenwart erfüllen, gibt.

J. F. Lehmanns Verlag in München.

Die Entstehung des Christentums

von

Prof. D. Otto Pleiderer in Berlin.

Preis geheftet Mk. 4.—, gebunden Mk. 5.—.

„Die Zeit des Schweigens ist vorbei,
Die Zeit des Handelns ist gekommen."

Die Entstehung des Christentums lässt sich nur dann wirklich geschichtlich verstehen, wenn nicht mehr das Dogma die Geschichte beherrscht, sondern wenn das Christentum nach denselben Grundsätzen und Methoden wie die Geschichte selbst erforscht wird.

Der Verfasser geht daher von keinen anderen Voraussetzungen aus, als von der aller Geschichtsbetrachtung gemeinsamen Voraussetzung: von der Analogie der menschlichen Erfahrung, von der Gleichmässigkeit der menschlichen Natur in Vergangenheit und Gegenwart, von dem ursächlichen Zusammenhang alles äusseren Geschehens und inneren seelischen Erlebens, kurz von der gesetzmässigen Ordnung der Welt, die alle menschliche Erfahrung von jeher bedingte.

Dass der Verfasser dabei den Bann dogmatischer Tradition brechen muss, der dem Historiker bisher den Zugang zu den Anfängen unserer Religion so unerbitterlich verschloss, ist selbstredend. Dafür ist das Ergebnis seiner Forschungen für die vielen Tausende nach Wahrhaftigkeit strebenden Menschen von grösster Bedeutung, bildet es doch für sie den Ausblick in eine neue hoffnungsvolle Zeit.

Die Blütezeit der deutschen politischen Lyrik

von 1840—1850.

Ein Beitrag zur deutschen Literatur- und Nationalgeschichte

von

Dr. Christian Petzet.

Preis geheftet Mk. 9.—, gebunden Mk. 10.—.

Das Buch ist bestimmt, die literarhistorische und nationalgeschichtliche Bedeutung der politischen Lyrik des bezeichneten Zeitraums für unser vaterländisches Schrifttum wie für die geistige Vorbereitung des deutschen Nationalstaates eingehend und mit reichlichen literarischen Belegen darzustellen. Da auch die besten unserer literarhistorischen Werke sich mit kürzeren Hinweisen und Charakteristiken der hervorragendsten Dichter dieser Richtung begnügen, so kann das vorstehende Werk als eine wichtige Ergänzung jeder Literaturgeschichte gelten und wird als solche nicht nur von Literaturfreunden, sondern auch von Historikern und Nationalgesinnten mit dankbarer Freude aufgenommen und gekauft werden.

J. F. Lehmanns Verlag in München.

Deutsche Politik

Bd. I Heimatpolitik, Bd. II Weltpolitik, Bd. III Kolonialpolitik.

I. Band I. Heft:

Das Deutsche Reich als Nationalstaat.

Von Professor **Dr. Ernst Hasse.**

10 Bogen gr. 8°. Preis geheftet Mk. 3.—, gebunden Mk. 4.—.

Das Werk erscheint in einzelnen Heften, von denen jedes ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet und einzeln käuflich ist.

Die höchsten Kulturaufgaben des modernen Staates.

Von **Dr. J. Unold.**

Preis geheftet Mk. 2.40, gebunden Mk. 3.60.

Der Verfasser sah sich veranlasst, die deutschen Bürger, Volksvertreter und Staatsmänner auf hohe, dringende Aufgaben hinzuweisen, welche bei dem vorherrschenden Erwerbs- und Genussleben allzusehr zurückgedrängt werden und deren Vernachlässigung schwere Gefahren für die innere Einheit unseres Volkes, sowie für den Bestand und Fortschritt unserer Kultur heraufzubeschwören droht. Gerade auf den höchsten Kulturgebieten: auf dem geistig-wissenschaftlichen, auf dem ethisch-religiösen und auf dem innerpolitischen, ist vieles nachzuholen, wenn das deutsche Volk in allen seinen Schichten den Fortschritt zur Mündigkeit und geistig-sittlichen Selbstbestimmung vollziehen und in seinem Erziehungs- wie in seinem Staatswesen eine führende Stellung unter den Kulturnationen einnehmen will.

Der Syllabus,

seine Autorität und Tragweite.

Von **Graf von Hoensbroech.**

Herausgeber der Monatsschrift „Deutschland".

Preis geheftet Mk. 2.—, gebunden Mk. 3.—.

Das Jenseits

im Lichte der Politik und der modernen Weltanschauung.

Von Professor **Dr. Max Haushofer, München.**

Preis Mk. 1.—.

Materialien

zum

Verständnis und zur Kritik des katholischen Sozialismus

von

Lic. theol. G. Traub.

Preis geh. **Mk. 1.50.**

Die gründliche und klare Behandlung des Stoffes macht das kleine Werkchen zu einem vorzüglichen „Lehr- und Nachschlagebuch" für Sozialpolitiker jeder Parteirichtung. Die Literaturangaben sind besonders schätzenswert. Der Leser findet in dem Werke eine übersichtliche Zusammenstellung des gesamten Materials, vorzugsweise soweit es das Deutsche Reich betrifft, aber auch interessante Streiflichter auf die Verhältnisse in Frankreich, Italien und Belgien.

J. F. Lehmanns Verlag in München.

Im Goldland des Altertums

(Ophir).

Forschungen zwischen Zambesi und Sabi

von

Dr. Carl Peters.

Mit 50 an Ort und Stelle gemachten Original-Illustrationen von Tennyson Cole, 50 photographischen Aufnahmen, 1 Heliogravüre und 2 Karten. 25 Bogen gr. 8°. Preis geheftet 14 Mark, schön in Leinwand mit Deckenpressung gebunden 16 Mark.

Das neueste Reisewerk von Dr. Carl Peters behandelt die Ophirfrage von sprachlichen, geschichtlichen, naturwissenschaftlichen und geographischen Gesichtspunkten aus. Das epochemachende Werk zeugt von der unerschrockenen Tatkraft und Vielseitigkeit des Verfassers, der in allen Lebenslagen sich zurechtfindet und dem vorgesteckten Ziel unverzagt entgegensteuert. Der geistreiche Plauderton, in dem das Werk geschrieben ist, wirkt fesselnd und anregend auf den Leser.

Alles in allem ist das Werk wohl geeignet, sowohl den Erwachsenen (Forscher und Laien) mit der grössten Achtung vor dem schönen Erfolg der Tätigkeit und des Forschungstriebes Dr. Peters' zu erfüllen, als auch den heranwachsenden Jüngling für nationale und wissenschaftliche Hochziele zu begeistern.

Bismarck als Erzieher.

In 1960 Leitsätzen aus seinen Reden, Briefen, Berichten und Werken zusammengestellt und systematisch geordnet von

Paul Dehn.

Preis geheftet Mk. 5.—, in prächtigem Einband Mk. 6.—.

Ein Buch, das keine Vorrede, dafür aber ein ausgezeichnetes Schlagwortregister von 84 Spalten hat. Wir finden bei einfachem Aufschlagen das irgend erreichbare Material, wie Bismarck über alle erdenklichen Fragen geurteilt und sich ausgesprochen hat. Das ist nun freilich eine nichts weniger als trockene und lexikonhafte Lektüre, sie funkelt wie eine aus dem Gestein gelöste Sammlung von Kristallen und Granaten. Dabei hat Dehn den guten Sinn gehabt, uns nicht bloss den Politiker, sondern auch den Menschen und Gatten aufs neue vorzuführen; die Kapitel „Persönliches“ und „Allerlei“ zähle ich nicht zu den unwichtigsten des Buches. Die Besitzer der eigenen Werke Bismarcks und der zugehörigen Literatur erhalten hier eine Art Generalregister über das Ganze, aber allgemeinhin wird das Buch als ein praktisch-politisches „Bismarckkompendium“ hoffentlich recht tief eindringende und nachhaltige Dienste tun. Nicht jedes einzelne Bismarcksche Wort gilt heute noch für jede konkrete Anwendung; der grosse Auffrischer unseres öffentlichen Denkens wäre der erste, ein solches Alexandrinertum und Doktrinentum, das man mit seinen Worten triebe, zu bekämpfen. Aber das allermeiste gilt doch auch noch konkret, und hauptsächlich vom Ganzen soll man hier lernen: Klarheit, kluge Einfachheit, Vorausblick, Objektivität jenseits von Formeln und Schlagwörtern, Freiheit und Grösse der Gesinnung, starkes, offenes Menschentum, und in allem eichenfeste Deutschheit.

Prof. Eduard Heyck.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
BERKELEY

Return to desk from which borrowed.
This book is DUE on the last date stamped below.

12Dec'52HK
NOV 28 1952 LU

LD 21–100m-7,'52(A2528s16)476

YC 30418